

СЕРДЖИО МАЦЦАНТИ

ИССЛЕДОВАНИЯ О РЕЛИГИИ ДРЕВНИХ СЛАВЯН:
ОПЫТ ПЕРИОДИЗАЦИИ

Введение

В одной из первых научных статей, посвященных религии древних славян, Йосеф Добровский, основоположник славянской филологии, высказался против моды на мифологические словари XVIII века следующим образом: “В области славянских древностей ничто не нуждается в ревизии и пересмотре больше, чем мифология”.¹ Больше чем сто лет спустя те же слова повторил В. Ягич, автор *Истории славянской филологии*,² имея в виду прежде всего мудрствования мифологической школы.³ Через два с лишним века в моей диссертации *Gli studi sulla religione degli antichi slavi (Исследования о религии древних славян)*⁴ я позволил себе процитировать Добровского, призывая к пересмотру теорий XX века: в самом деле, сегодня положение вещей не сильно изменилось, и, несмотря на накопление материала, в основном в области фольклористики, но частично и исторических источников, мы не обладаем до сих пор даже приблизительной картиной того, какой

(¹) “Nichts bedarf einer kritischen Revision und Musterung im Gebiete der slavischen Alterthumskunde so sehr als die Mythologie” (здесь, и далее, если это не оговорено дополнительно, перевод мой, С. М.), Iosef Dobrovský, [рец.] Kayssarov A., *Versuch einer slavischen Mythologie, Göttingen 1804*, “Slavin. Bothschaft aus Böhmen, mit einem Anhang: der böhmische cato von Venceslaw Hanka”, (1834), стр. 264 (репринт журнала “Slavin”, 1808).

(²) Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*. Типография ИАН, СПб. 1910.

(³) Vatroslav Jagić, *Zur slavischen Mythologie. Aleksander Brückner, Mitologja slowiańska (V Krakowie 1918, 8°. 152)*, “AfSPh”, 37 (1920), стр. 492.

(⁴) Sergio Mazzanti, *Gli studi sulla religione degli antichi slavi*. Roma 2008, стр. 2.

была на самом деле дохристианская религия славян. Популярные массовые представления в славянских странах настолько отличаются от мнений представителей ученой среды, что популяризаторы почти перестали обращать внимание на научные исследования; самым ярким, но не единственным примером являются книги неоязычников.⁵ В плане неопределенности наших представлений в этой области особенно показательна позиция авторов иностранных энциклопедий и словарей истории религии о славянском (и часто о балто-славянском) язычестве: они либо ограничиваются несколькими общими замечаниями, отказываясь от собственных соображений,⁶ либо смешивают разные, иногда противоречивые концепции, не пытаясь их примирить в рамках цельной системы.⁷

Помимо скудности и запутанности данных,⁸ причина такого исследовательского провала частично состоит, как мне кажется, в недостаточном понимании истории развития науки в этой области, от первых попыток эпохи просвещения до сегодняшнего дня. Часто ученые повторяют старые теории, даже не упоминая о противоположных мнениях других ученых; вместо того, чтобы проверить старые концепции более современными методами и данными, ими пользуются для доказательства новых построений, постоянно путая доказанное и доказуемое, ответы и вопросы. Примером такого подхода может послужить реконструкция изначального образа Бабы-Яги мифологической школой XIX века, хорошо описанная А. Л. Топорковым:

В основе мифологических интерпретаций сказок не только у Потебни и Афанасьева, но и у многих других исследователей того времени лежит принцип порочного круга: сначала на основе ска-

⁽⁵⁾ См. Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*. Евразия, СПб. 2004, стр. 105-30; Bron Tylor et al., *Encyclopedia of Religion and Nature*. Continuum, London-New York 2005, стр. 1556-1557.

⁽⁶⁾ Giovanni Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni*. Laterza, Roma-Bari 2004, стр. 84 (1-е изд. 1998).

⁽⁷⁾ R. Boyer, *Le religioni dei Germani, degli Slavi, dei Balti e dei Celti*, in F. Le noir, Y. T. Masquelier, *La religione*. Torino 2001, стр. 340-343; Bron Tylor et al., *Encyclopedia of Religion...*, цит., стр. 1557-1559.

⁽⁸⁾ Ср. Владимир Н. Топоров, *Боги древних славян*, в: *Очерки истории культуры славян*. Индрик, М. 1996, стр. 161-162.

зок восстанавливается мифический образ Бабы-Яги, а потом сказки о Бабе-Яге объясняются путем соотнесения с тем же восстановленным ранее мифом о Бабе-Яге.⁹

Таким образом постепенно создавались народные представления о древнеславянском язычестве; они могут глубоко укорениться, проникая даже в научную среду иногда незаметно для самих ученых. От описанной Топорковым тенденции мифологической школы не свободна и современная наука: переиздания трудов старых ученых часто не сопровождаются необходимыми комментариями, старые давно отвергнутые теории возвращаются в научный оборот, и даже явно поддельные памятники снова появляются в качестве источников, только в лучшем случае с указанием о необходимости некоторой осторожности в их применении (см. ниже).

Для того чтобы выйти из этого замкнутого круга необходимо полностью пересмотреть историю изучения вопроса, начиная с первых представителей славянской филологии и даже раньше, с позднесредневековых авторов, таких как Френцель и Ласицкий, вплоть до хроники Яна Длугоша.¹⁰ Поэтому кажется небезынтесным изложить для русского читателя периодизацию исследований о религии древних славян, которую я выработал в своей диссертации. Она может помочь в понимании общей картины новейших направлений или по крайней мере служить стимулом для пересмотра данного вопроса. Бросить такой ретроспективный взгляд представляется важным именно сейчас, поскольку в последние годы разрыв между ученой средой и массовыми представлениями является особенно большим.

Предлагаемые обзор и периодизация касаются основных трудов и направлений вплоть до конца прошлого века. Границы настоящей статьи не позволяют даже кратко изложить все споры, затрагиваемые учеными, о которых будет идти речь. Основной проблемой является определение уровня развития славянского язычества в дохристианскую эпоху и его соотношение с новой

⁽⁹⁾ Андрей Л. Топорков, *Теория мифа в русской филологической науке XIX века*. Индрик, М. 1997, стр. 257.

⁽¹⁰⁾ Николай Михайлов, *История славянской мифологии в XX веке*. Институт славяноведения РАН, М. 2017, стр. 22-32, 162-163, 298-307.

христианской религией, а также согласование данных, почерпнутых из письменных источников, с фольклорно-этнографическим материалом. Отсюда возникает ряд вопросов, касающихся как общего характера праславянской культуры (понятие двоеверия, наличие дуализма, взаимосвязи “высшей” и “низшей” мифологий, и др.), так и более специальных (значение и соотношение пантеонов Владимира и балтийских славян; отождествляемость теонимов Волос и Велес, возможность происхождения Волоса и Святовита от Свв. Власия и Вита; связь между русским Сварожичем и западным *Suarazici*, и др.).¹¹ Я буду упоминать только некоторые из этих тем, больше обращая внимание на общие теоретические и методологические основы обсуждаемых в статье трудов.

1. Славянская филология

Первые попытки осмысления религии древних славян стали предприниматься очень давно, можно сказать, с самых первых пор обращения к христианству славянских народов. Это и проповеди, направленные против остатков язычества, и первые исторические памятники, дающие некоторые указания о ранних этапах национальной истории до появления христианства. Можно также упомянуть более поздние тексты авторов, славянского или неславянского происхождения, которые предлагают свое истолкование религии и пантеона древних славян. Но это, как полагает известный этнограф Н. И. Толстой, “было бы ненужным удревлением предмета [...]. Предысторию славянской и русской мифологии следует, на наш взгляд, определять как столетний период от начала второй половины XVIII в. и до второй половины XIX в., до его шестидесятых годов”.¹² К текстам, появившимся до этого времени, следует относиться либо как к этапам по усвоению научного подхода, интересным, следовательно, в качестве историографиче-

(¹¹) В настоящей статье мне пришлось ограничиваться короткими замечаниями или даже не упоминать о некоторых довольно известных трудах, которые, как я показываю в моей диссертации, являются второстепенными и малоперспективными (в отдельных случаях будут приводиться ссылки на соответствующие страницы).

(¹²) Никита И. Толстой, *Очерки славянского язычества*. Индрик, М. 2003, стр. 552 (1-е изд. 1995).

ских документов, а не из-за самого содержания (например, *De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatorum et falsorum christianorum* Яна Ласицкого¹³), либо как к историческим источникам, ценным по мере их большей или меньшей хронологической приближенности к предмету (с *Повести временных лет*, Прокопия Кесарийского и Гельмольда до позднейших Длугоша и мифологических словарей Стрыйковского и Гизеля¹⁴). Тем не менее, не следует забывать, что некоторые из этих поздних памятников имели широкое распространение и могли повлиять не только на позднейшие реконструкции ученых, но также и на массовые представления, появляясь, естественно в переработанном виде, даже в фольклорных текстах.¹⁵

Только с конца XVIII-го века осуществляются два главных условия для изучения славянских древностей как научного предмета: осознание обособленности славянского языка как ответвления индоевропейского и постепенное усвоение истинно научного метода в славянских странах. Таким образом, начало исследования религии древних славян следует вести от периода создания славянской филологии как отдельной дисциплины. В своей знаменитой и недавно переизданной *Истории славянской филологии* (2003) И. В. Ягич дает такое определение новой науки:

Славянская филология в обширном значении этого слова обнимает совокупную духовную жизнь славянских народов, как она отражается в их языке и письменных памятниках, в произведениях литературных то отдельных личностей, то общей силы простонародного творчества, наконец в верованиях, преданиях и обычаях.¹⁶

Как мы видим, в такое широкое определение входят также предметы, которые сейчас приписываются религиоведению или

(¹³) Николай Михайлов, *История славянской мифологии...*, цит., стр. 298-307.

(¹⁴) Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 18-22.

(¹⁵) См. Евгений В. Аничков, *Последние работы по славянским религиозным древностям*, в: Вильо Й. Мансикка, *Труды по религии восточных славян*. Форум-Неолит, М. 2016, стр. 525-526 (1-е изд. 1923-1924).

(¹⁶) Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 1.

истории религий, т. е. науке, которая обособится как отдельная область значительно позже, начиная с конца XIX-го века.

Первый период изучения религии древних славян следует отнести ко времени возникновения славянской филологии, которая создавалась в Праге на рубеже XVIII-го и XIX-го веков. Отцом славянской филологии принято считать пражанина Йосефа Добровского (1753-1829), не только заложившего основы новой дисциплины, но и продвинувшего ее вперед в разных ее областях, в том числе и в изучении духовной культуры славян; в своих работах он соединял научный подход просветительского века с предромантическим увлечением стариной и национальным чувством.¹⁷

Главную задачу в области мифологии Добровский видел в критическом рассмотрении источников, на которых было основано тогдашнее представление о религии древних славян; это в особенности касается славянского пантеона, который в течение веков населялся огромным количеством разнообразных и отсутствующих в достоверных источниках божеств. Эту работу проводили и другие ученые, такие как поляк А. Нарушевич, который подвергал критическому анализу данные Длугоша, показав, как он создал свой славянский (точнее польский) пантеон по образцу греко-латинского,¹⁸ и русский ученый А. С. Кайсаров, который устранил из списка славянских божеств несколько наиболее сомнительных персонажей.¹⁹ Но Добровский лучше всех других понял, что изучение истории древних славян, и особенно их религии, надо начинать практически с нуля, обращаясь к самым ранним источникам; он проявляет особое историческое чутье в понимании приверженности культурных явлений к определенному времени; например, он считает необходимым по поводу каждого бога задавать себе вопрос: “какой славянский народ, где и когда ему так поклонялся”.²⁰

(17) Там же, стр. 100-137.

(18) Czesław Miłosz, *Storia della letteratura polacca*. La nuova Agape, Bologna 1983, стр. 170.

(19) Андрей С. Кайсаров, *Славянская и российская мифология*. 1810 (ор. на нем.: Göttingen 1804); ср. Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 25-26.

(20) “welches Slavische Volk, wo und wann hat ihn so vorgestellt”, Josef Dobrovský, [рец.] Kayssarov..., цит., стр. 265.

Перед зарождавшейся славянской филологией стояла в первую очередь задача собирания литературных памятников со всех окраин славянского пространства. В этой области были достигнуты несомненные успехи, и уже со второй трети XIX-го века появляются собиратели фольклора, владеющие методом, близким к современному, сохранившим по сей день свою научную ценность; сборники южнославянского фольклора серба В. Караджича, например, служили образцом для восприятия славянской традиции в западной Европе.²¹ Если собирание фольклора проходило успешно практически у всех славянских народов, то поиск остатков предыстории древних славян в письменных источниках не был столь же плодотворным. Из множества памятников древней литературы, которые обнаруживались, прежде всего, в архивах Российской Империи, большинство давало скудные свидетельства о древней истории, и особенно о язычестве, и всегда сквозь призму интерпретации христианских авторов. Помимо инструкций священникам для исповеди и проповедей против остатков дохристианских верований, некоторые данные предоставила практически только *Повесть временных лет*. Упоминания славянских божеств, правда в довольно необычном применении, нашлись и в *Слове о Полку Игореве*; но пожар, уничтоживший его единственную рукопись во время войны с Наполеоном всего лишь через 12 лет после его обнаружения (1800), лишил специалистов возможности палеографического анализа. Долгое время утеря рукописи, особенно на Западе, подпитывала мнения о поддельности *Слова*, пока этот вопрос, кажется, окончательно не был решен в пользу подлинности А. А. Зализняком²² (тем не менее, вопрос о датировке и интерпретации текста остается до сих пор открытым).

Если Добровский никогда не приносил науку в жертву патриотизму, младшее поколение пражской школы не обладало тем же критицизмом предшественника. Это касается в первую очередь филолога и поэта В. Ганки, который был настолько уверен в величии прошлого славянских народов, лишенного достоверных сви-

(²¹) Марк К. Азадовский, *История русской фольклористики*. М. 1958, стр. 297-300.

(²²) Андрей А. Зализняк, *“Слово о Полку Игореве”: взгляд лингвиста*. Рукописные памятники Древней Руси, М. 2008.

детельств из-за жестокости истории, что сам решил заполнить пробел, создавая поддельные тексты (Краледворская и Зеленогорская рукописи) или исправляя настоящие памятники поддельными упоминаниями о мнимых славянских божествах (гlossы на *Mater Verborum*); нелишне вспомнить об этом в наши дни потому, что эти подделки, через полтора столетия после их разоблачения²³ до сих пор фигурируют во многих библиографиях, даже в работах некоторых маститых ученых.²⁴ То же касается других поддельных памятников XIX-го века, пользующихся известностью в неоязыческих кружках, таких как *Велесова книга*, произведение коллекционера А. Сулакадзе, переработанное несколько раз для того, чтобы придать ему более правдоподобный вид,²⁵ или *Веда Словена*, написанные И. Гологановым по наущению болгарского политического деятеля Г. С. Раковского;²⁶ другим видом подделки являются вставки названий мифологических персонажей в настоящих фольклорных памятниках, как, например, в фольклорных сборниках того же Раковского и в *Белорусских народных преданиях* П. Древянского.²⁷ С письменными подделками можно сопоставить археологические фальсификации, такие как идолы города Ретра, созданные в конце XVIII-го века лужичанина А. Г. Машем для подтверждения своих теорий о пантеоне славянского племени ободритов.²⁸ Все это давно известно и доказано многочи-

(²³) Adolf Patera, *Чешские гlossы в Mater verborum*, “Сборник ОРЯС”, XIX (1878) 2, стр. 44-81; ср. Людмила П. Лаптева, *Краледворская и Зеленогорская рукописи и их оценка в России XIX и начала XX вв.*, “Studia slavica”, 21 (1975), стр. 67-94.

(²⁴) *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*. М. 1995, стр. 12; Владимир Н. Топоров, *Боги древних славян*, цит., стр. 173; ср. Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. М. 1974, стр. 112.

(²⁵) В. И. Буганов, Л. П. Жуковская, Б. А. Рыбаков, *Мнимая древнейшая летопись*, “Вопросы истории”, 6 (1977), стр. 202-205.

(²⁶) Михаил Арнаудов, *Веркович и Веда Словена*. СНУНК, ЛП, София 1968.

(²⁷) *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*. Изд. подг. А. Л. Топорков, Т. Г. Иванова, Л. П. Лаптева, Е. Е. Левкиевская. М. 2002, стр. 245-351.

(²⁸) Измаил И. Срезневский, *Чешские гlossы в Mater verborum. Разбор А.*

сленными работами ученых разных поколений и направлений,²⁹ и желающим “реабилитировать” подобные тексты придется сначала опровергнуть их выводы.

Упомянутые подделки, и особенно рукописи Ганки, пользовались в XIX-ом веке огромным успехом среди всех славянских народов, ищущих в истории опору для национального возрождения. Возражения против подлинности этих рукописей возникали почти только со стороны немецких ученых, которых легко можно было обличить в небеспристрастности. “Чешские же ученые и общественные деятели – пишет советская исследовательница Л. П. Лаптева – не желали и слышать ни о каких сомнениях”;³⁰ такие мнения не принимались в расчет даже если они высказывались такими важными учеными, как Б. Копитаром, Ф. Миклошичем и особенно Й. Добровским, который в конце жизни оказался в изолированном положении среди славянских филологов.³¹ Другие ученые, у которых возникали подозрения в отношении этих рукописей (впрочем, в славянских странах таких было совсем немного), не смели открыто выступать против их подлинности, и только иногда, очень осторожно, высказывали сомнения «между строк» своих работ (например, А. А. Котляревский и В. Небески³²).

Едва ли можно считать случайным, что объектом подделки являлась прежде всего мифология, о которой источники почти ничего не сообщают. Это особенно заметно на примере Й. Шафарика, главного представителя второго поколения пражской школы, автора знаменитых *Славянских древностей* (1836-1837), которые оставались в течение почти столетия (до выпуска одноименного

О. Патеры и дополнительные замечания И. И. Срезневского, “Сборник ОРЯС”, XIX (1878) 2, стр. 118-119.

⁽²⁹⁾ Йордан Иванов, *Культ Перуна у южных славян*, “Известия ОРЯС”, VIII (1903) 4, стр. 153-155; Михаил Арнаудов, *Веркович и Веда Словена*, цит.; Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 115-123.

⁽³⁰⁾ Людмила П. Лаптева, *Краледворская и Зеленогорская рукописи...*, цит., стр. 71.

⁽³¹⁾ См. Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 132-135.

⁽³²⁾ См. *Рукописи, которых не было...*, цит., стр. 76; Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 146; см. Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 597.

труда Нидерле) точкой отправления любого исследования праславянской истории. Показательно, что единственной частью произведения, которую автор не смог довести до конца, является раздел, посвященный духовной культуре. Небольшой вклад внесли также статьи и заметки Шафарика в этой области, среди которых некоторый интерес для современного исследователя представляет разве только *O Svarohovi, bohu pohanských Slovanů*, где впервые сопоставляются *Svarazici* балтийских славян и русский *Сварожич*.³³ Провал первой попытки обобщения древнеславянской религии можно частично приписать путанице, введенной в научный оборот эпохой фальсификаций. В письме 1839-го года Шафарик признает, что раздел о духовной культуре *Славянских древностей* “состоит из нагромождения фрагментов”.³⁴ В конце 50-х годов он был вынужден посмотреть правде в глаза; в его переписке с М. П. Погодиным он пишет:

Музей [Чешский, S. M.] был вынужден назначить беспристрастную комиссию для проверки подлинности некоторых старочешских фрагментов. На первых двух заседаниях, где я присутствовал, два старых фрагмента самым жалким образом провалились. Это постыдные подделки, и имя фальсификатора не является неразрешимой загадкой. Комиссия продолжит свою работу, и, несомненно, провалятся еще многие памятники, выдаваемые за древние...³⁵

Окончательное разоблачение этих текстов стало общепризнанным фактом только значительно позже (начиная с 70-х годов), поэтому ко всем исследованиям этого периода (а частично и следующего) надо относиться весьма осторожно. Поверили безоговорочно подлинности «старочешских фрагментов» не только лучшие чешские ученые второго поколения (Шафарик, Паларик и

(³³) Pavel J. Šafarik, *O Svarohovi, bohu pohanských Slovanů*, “Časopis Českého musea”, (1844), стр. 483-489.

(³⁴) “bestehe in einem Wust von Excerpten”, цит. в: Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 301.

(³⁵) Людмила П. Лаптева, *Краледворская и Зеленогорская рукописи...*, цит., стр. 59, цит. по изд.: V. A. Francev, *Korespondence Pavla Jozefa Šafarika*. Praha 1928, стр. 624 (оригинал на нем. языке).

др.), но и ученые других славянских стран, в том числе и такие маститые русские ученые, как И. И. Срезневский и А. Н. Пыпин.³⁶

При критическом рассмотрении исследований этого периода следует также учитывать отсутствие научной общей религиоведческой теории. Единственной в этой области цельной концепцией, распространившейся в первой половине XIX в., является философия Ф. Крейцера, основанная на предположении, что все религии происходят из единого первоначального монотеизма. Его концепция, которая стоит за пределами науки и противоречит исторической действительности, имела вплоть до 1860-х годов немалое влияние на многих исследователей религии древних славян, таких как Л. Суравецки,³⁷ И. И. Срезневский,³⁸ П. А. Бессонов,³⁹ Н. И. Костомаров⁴⁰ и др. В этом отношении весьма интересным является незаслуженно забытый очерк по славянской мифологии В. Бернгарди,⁴¹ в котором философия Крейцера подвергается жесткой критике. Немецкий автор убежден в том, что можно приступать к общим выводам о религии древних славян только после рассмотрения однородных источников в отдельности (в своей работе он занимается только латинскими и греческими свидетельствами).

По всем вышеуказанным причинам большинство исследований этого периода интересны не из-за их содержания, а только историографически, как этапы на пути к формированию подхода к предмету. Это касается также России, где авторы начала XIX-го века еще не вполне овладели научным методом. Заслуживают вни-

(³⁶) Там же.

(³⁷) Лаврентий Суравецкий, *Исследование начала народов славянских*, “ЧОИДР”, II (1846) 1, III, стр. 32 (ориг. на польском яз. 1824); см. Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 54-55.

(³⁸) Измаил И. Срезневский, *Сближение религии персидской с египетскою*, “ЖМНП”, 6 (1839), II, стр. 188-206; см. Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 70.

(³⁹) См. Марк К. Азадовский, *История русской фольклористики*, т. II. М. 1963, стр. 174.

(⁴⁰) См. Александр Н. Пыпин, *История русской этнографии*. СПб. 1890-1892, т. III, стр. 178.

(⁴¹) Wilhelm Bernhardi, *Bausteine zur slawischen Mythologie. Aus lateinischen und griechischen Quellen*, “JfSL”, (1843), стр. 336-344, 383-408; (1844), стр. 21-25, 94-104.

мания, помимо вышеуказанных трудов, разве только некоторые остроумные предположения в *Кратком обозрении мифологии Славян Российских* П. М. Строева⁴² и в донесениях из командировки за границу П. И. Прейса (1810-1846),⁴³ которому преждевременная смерть не позволила развить очевидный талант.⁴⁴

2. Сравнительная мифология

Как мы видели, осознание первоначального единства славянских народов появилось, когда сравнительное изучение их языков позволило обнаружить общий у них праславянский язык. Начиная со второй трети XIX-го века развитие языкознания дало новый толчок к изучению славянских древностей, когда по образцу сравнительной грамматики индоевропейских языков Ф. Боппа (1833) ученые приступили к реконструкции индоевропейской мифологии. Образцом нового подхода служили труды братьев Гримм, собиравших народную литературу в поисках остатков германских древностей, и особенно *Германская мифология* Якоба Гримма (1835), которая является первой попыткой привести это народное наследие в единую систему. Новая мифология исходила из предположения, что очевидные отличия народных представлений от современных исходят из близости первых к доисторическому мировоззрению.

Российская наука в первой половине XIX-го века сделала важные шаги вперед, среди прочего, благодаря организации командировок российских студентов за границу,⁴⁵ но все еще отставала от методологического уровня западных стран. Дискуссия в области

(42) Павел М. Строев, *Краткое обозрение мифологии Славян Российских*. М. 1815; см. Марк К. Азадовский, *История...*, 1958, цит., стр. 173.

(43) *Донесение П. Прейса Г. Министру Народного Просвещения, из Берлина*, "ЖМНП", IV (1840) 11, стр. 1-24; *Донесение П. Прейса Г. Министру Народного Просвещения, из Праги, от 26 декабря 1840*, "ЖМНП", IV (1841) 2, стр. 31-52; подр. Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 75-78; см. Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 479.

(44) Произведения таких писателей, как Я. Коллар, Г. А. Глинка, З. Ходаковский, Ю. Венелин и др., не выдерживали критики даже у своих современников и представляют интерес только для культурологии; см. Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 61-64.

(45) Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 310-345.

гуманитарных наук по-прежнему оставалась на уровне публицистики, а академические исследования (напр. С. П. Шевырева или О. М. Бодянского) не сильно отличались от размышлений философов и любителей (М. П. Погодина, Д. О. Шеппинга и др.).⁴⁶

В связи с нашей темой заслуживает внимания российская “историческая школа” Т. Н. Грановского, К. Д. Кавелина и особенно С. М. Соловьева, чья *История России с древнейших времен* (1851-1879) в 29-ти томах представляла собой “первую серьезную попытку понять и объяснить постепенное развитие древней русской жизни”.⁴⁷ Первые общеславянские века рассматриваются не столько как отголоски мифологического прошлого, сколько как один из предварительных этапов российской истории, главным содержанием которого была “естественная смена одних законов общежития другими”.⁴⁸ Представители исторической школы придерживались так называемой теории родового быта, согласно которой в России родственные связи являлись основой общественно-юридической системы дохристианской истории.⁴⁹ Такой исторический подход, согласно которому историк не имеет права “настоящие понятия о национальности приписывать предкам нашим IX века”,⁵⁰ будет отодвинут на второй план из-за появления новых веяний сравнительной мифологии.

В проникновении теорий Гримма в славянские страны можно условно выявить три этапа, хотя они хронологически пересекаются друг с другом. В России исключительную роль в начальном этапе сыграл Ф. И. Буслаев (1818-1897), который уже в своей первой монографии *О влиянии христианства на славянский язык* (1848) разделил историю славянского языка на два периода, “мифологический” и “христианский”. Мифологический, т. е. дохри-

⁽⁴⁶⁾ Подр. Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 88-92.

⁽⁴⁷⁾ Александр Н. Пыпин, *История русской этнографии*. СПб. 1890-1892, т. II, стр. 11.

⁽⁴⁸⁾ Сергей Ф. Платонов, *Лекции по русской истории. Учебник русской истории*. Стройлеспечать, СПб. 1993, стр. 51 (1-е изд. 1917).

⁽⁴⁹⁾ Владимир Я. Петрухин, *Русь христианская и языческая*. Издательство Олега Абышко, СПб. 2019, стр. 180.

⁽⁵⁰⁾ Сергей М. Соловьев, *История России с древнейших времен*. М. 1851, I, стр. 33.

стианский период помещался как будто во вневременном измерении истории, в неопределенном хронологическом пространстве, где язык предполагался неизменным и совершенным.⁵¹ Но следует сказать, что у Буслаева применение мифологического подхода никогда не было единственным методом истолкования; действительно, современники видели главную заслугу Буслаева в применении не столько мифологического, сколько исторического элемента,⁵² поскольку сравнительная мифология открыла путь к пониманию диахронической гетерогенности поверий и мышления древних людей. Особенно интересной является теория Буслаева о двоеверии, основанная на понимании принципа исключения противоречий как понятия, чуждого народному и древнему мышлению: в народном миропонимании долгое время (и в какой-то мере до сих пор) сливаются поверия языческие и христианские, создавая гибридные представления, которые, в конечном счете, отличаются от тех и других.⁵³

Применение или, точнее, приспособление теорий Гримма к славянскому контексту представляет собой главную задачу второй волны мифологической школы на пути к систематизации славянской мифологии; образцом опять послужили немецкие мифологи второго поколения, которые продолжали исследования Гримма в сторону реконструкции индоевропейской и, далее, древнегерманской религии. Первые попытки систематизации индоевропейской мифологии принадлежат А. Куну и, вслед за ним, его ученику В. Шварцу;⁵⁴ как резюмирует Е. В. Аничков, “согласно их теории, народная поэзия и обрядность по своему воспроизводят атмосферические явления, и на почве этой чисто-художественной деятельности первобытного человека создается гораздо позднее учение о богах”.⁵⁵ Основателем сравнительной мифологии некоторые счи-

⁽⁵¹⁾ Ср. Андрей Л. Топорков, *Теория мифа...*, цит., стр. 119.

⁽⁵²⁾ Александр А. Котляревский, *Старина и народность за 1861-й год*, в: *Сочинения А. А. Котляревского*, Т. 1 (Сборник ОРЯС). СПб. 1889, стр. 554 (1-е изд. 1862).

⁽⁵³⁾ Марк К. Азадовский, *История...*, т. II, цит., стр. 63-65.

⁽⁵⁴⁾ Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 110-111.

⁽⁵⁵⁾ Евгений В. Аничков, *Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян*, т. I, СПб. 1903, стр. 44.

тают также Ф. М. Мюллера, выделившего единую изоглоссу для ведического *Dyaus*, латинского *Jupiter* и греческого *Ζεύς*;⁵⁶ Мюллер особенно известен изобретенной им формулой “мифология – болезнь языка”, согласно которой мифы появляются вследствие забвения первоначального смысла слов.⁵⁷ Работы другого немецкого ученого, В. Маннгардта, стоят уже на полпути к следующему этапу сравнительной мифологии: с одной стороны, он пользуется выводами возникающей в то время современной антропологии (см. § 3) и пишет ценные исследования о фольклоре; с другой стороны, он еще придерживается преимущественно мифологического подхода с его стремлением воссоздать утраченную языческую религию и объединить ее одним всеобъемлющим началом (если для Куна им являлись метеорологические явления, а для Мюллера солнце, Маннгардт обнаруживает его в понятии растительности⁵⁸).

Непосредственно на второе поколение немецких мифологов ссылается А.Н. Афанасьев (1826-1871), чьи четырехтомные *Поэтические воззрения славян на природу* (1865-1869) берут свое название от главного труда Шварца *Die poetischen Naturanschauungen der Griechen, Römer und Deutschen in ihrer Beziehung zur Mythologie* (1864-1879). Бывший единомышленник исторической школы Кавелина и Соловьева,⁵⁹ Афанасьев постепенно все больше привязывался к новому мифологическому подходу, применяя его к собранному им славянскому фольклору. А. А. Котляревский в обширной рецензии на *Поэтические воззрения* видит главное достоинство этого произведения, помимо собирания и упорядочения огромного количества фольклорных документов, в попытке систематизации такого масштабного и неоднородного материала; но рецензент добавляет также, что “такой труд в настоящее время – еще не по силам единичному ученому”,⁶⁰ тем самым снижая ре-

⁽⁵⁶⁾ Giovanni Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni*, цит., стр. 60.

⁽⁵⁷⁾ Александр Н. Пыпин, *История русской этнографии*, цит., т. II, стр. 119; Maria V. Cerutti, *Storia delle religioni*. EDUCatt, Milano 2014, гл. I, 1.

⁽⁵⁸⁾ Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 112-113.

⁽⁵⁹⁾ См. Марк К. Азадовский, *История...*, 1958, цит., стр. 419.

⁽⁶⁰⁾ Александр А. Котляревский, *Разбор сочинения А. Афанасьева “Поэтические воззрения славян на природу”*, в: *Сочинения А. А. Котляревского*, т. 2.

альную значимость этой заслуги и намекая на то, что обобщение Афанасьева преждевременно и в конечном счете ненаучно.⁶¹ Помимо Котляревского, также и другие ученые указали на методологические недостатки Афанасьева, научный уровень которого не соответствовал не только сегодняшнему, но и уровню его современников;⁶² для Афанасьева, пишет Ягич, практически “все разнообразие былевого эпоса сводится [...] к воздушным явлениям”.⁶³ Такая прямолинейность в объяснениях основ общеславянского мировоззрения отличает ученого от других представителей мифологического направления, и в частности от Буслаева, всегда избегавшего упрощенных ответов на культурные вопросы; явным шагом назад является, например, концепция Афанасьева о двоеверии, понятое как простое “перенесение атрибутов и функций языческих божеств на христианских святых”,⁶⁴ без учета естественного для народного мышления смешения разнородных элементов.

В области изучения славянских древностей ко второму поколению представителей сравнительной мифологии относится также известный языковед А. А. Потебня (1835-1891), применивший свои лингвистические теории к реконструкции славянского язычества. Харьковский ученый в своих ранних работах о мифологии отождествляет первообраз слова-понятия с современной народной психологией, как если бы долгие века не оставили никакого следа в народном мировоззрении. Неудивительно, что его учитель П. А. Лавровский, близкий к исторической школе, высоко оценивший первый труд Потебни о народных представлениях (1860), строго раскритиковал его попытки извлечь из них реконструкцию древней религии славян:

Сборник ОРЯС, СПб. 1890, стр. 319 (1-е изд. 1872).

(⁶¹) Ср. Андрей Л. Топорков, *Теория мифа...*, цит., стр. 166-167.

(⁶²) См. Владимир Я. Пропп, *Русские аграрные праздники (Опыт историко-этнографического исследования)*. М. 2000, стр. 11 (1-е изд. 1863).

(⁶³) Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 515. Приведем хотя бы один поражающий пример: корень слова “гроза” встречается только в первом томе произведения свыше 500 раз!

(⁶⁴) Алексей В. Юдин, *Справочно-библиографический комментарий*, в: “А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу”. *Справочно-библиографические материалы*. М. 2000, стр. 125.

идея служит для него надежнейшим руководителем и регулятором при обозрении разнообразных и перепутанных суеверий и обрядов славянских, из которых естественно выбирает он то, что подходит к предвзятой идее [...]. При таком направлении, конечно, очень нетрудно сложить самую живую и увлекательную систему мифологии, но она будет стоять вне науки.⁶⁵

Потебню упрекали и позднее в недостаточном применении сравнительного метода и в чрезмерном увлечении методом без учета реальных источников,⁶⁶ например в реконструкции образа Бабы-Яги (см. упомянутое во вступлении этой статьи мнение Топоркова). Видимо вследствие критики Лавровского Потебня отказался от публикации уже подготовленной к печати первой части запланированной монографии о славянском язычестве (она выйдет только больше века спустя, в 1989-м году); он вернулся к мифологии только значительно позже, более осторожно и без крайностей, встречавшихся в более ранних трудах. *Объяснения малорусских и сродных народных песен* (1883-1887) предоставляют ценный фольклорный анализ и немало интересных замечаний,⁶⁷ хотя концептуальная система остается такой же сомнительной, как и раньше; в итоге основным вкладом Потебни в изучении славянских древностей следует считать не столько его историческую реконструкцию, сколько его исследования о психологических основах мифологического мышления.

Труды Афанасьева и Потебни, с их слабыми и сильными сторонами, являются наилучшим примером второго поколения мифологической школы, в которую входят другие менее крупные ученые того времени, как российские (А. Ф. Гильфердинг, О. Ф. Миллер), так и других славянских стран (К. Эрбен, И. Иречек).⁶⁸

Из недр тех же гриммовских теорий выходят зачатки нового методологического подхода, подрывающего основы мифологической школы. Немецкий филолог Т. Бенфей (1809-1881), главным образом в своем труде об индийской Панчатантре (1859), создал

⁽⁶⁵⁾ Петр А. Лавровский, *Разбор исследования "О мифическом значении некоторых поверий и обрядов"*, соч. А. Потебни, "ЧОИДР", 2 (1866) V, стр. 98.

⁽⁶⁶⁾ Владимир Я. Пропп, *Русские аграрные праздники...*, цит., стр. 11-12, 45.

⁽⁶⁷⁾ Там же, стр. 12-13.

⁽⁶⁸⁾ Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 123-124, 131-132.

так называемую “теорию заимствований”, причем продолжая считать себя учеником Гримма. Хотя представители этой теории отличались некоторой односторонностью (В. В. Стасов, например, отвергал у русских былин наличие какой бы то ни было самобытной составляющей), открытие возможности истолкования сходств культурных явлений не только общими корнями, но также взаимосвязями разных народов, помогло перейти из отвлеченности внеисторического мифологического времени к конкретности исторического анализа.⁶⁹

Новый этап в истории славяноведения начинается с момента создания сравнительной филологии славянских языков словенским языковедом Ф. Миклошичем (1813-1891), который шел по пути Добровского в своих лингвистических трудах;⁷⁰ к направлению Бенфея частично примыкает его *Die Fremdwörter in den slavischen Sprachen* (1867), хотя в нем заимствование является только одним из возможных вариантов объяснения. В области мифологии Миклошич известен статьей *Die Rusalien. Ein Beitrag zur slavischen Mythologie* (1864), в которой он убедительно доказал латинское происхождение слова “русалка”, одного из важнейших и наиболее известных русских фольклорных персонажей; это открытие тогда встретили в России почти как оскорбление национального чувства, но сегодня оно принимается учеными практически всех направлений;⁷¹ причем не стоит забывать, что, по справедливому замечанию Котляревского, “заимствование слова из чужи еще не свидетельствует о чужеземном источнике того явления, которое им обозначается”.⁷² Труды Миклошича указали, между прочим, на необходимость предварительного разбора лингвистических данных специалистами перед тем, как воспользоваться ими для исторической реконструкции.

Из многочисленных попыток реконструкции славянской мифологии, вышедших после многотомного труда Афанасьева, тща-

⁽⁶⁹⁾ Там же, стр. 134-137.

⁽⁷⁰⁾ См. Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 691.

⁽⁷¹⁾ См. *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*, цит., стр. 338.

⁽⁷²⁾ Александр А. Котляревский, *О погребальных обычаях языческих славян*, “Сборник ОРЯС”, Т. 3 (1891), стр. 20 (1-е изд. 1868).

тельным разбором современной научной литературы и попыткой придать существующим данным о древнеславянской религии историческую перспективу отличается труд известного историка Н. И. Кареева (тогда еще 22-летнего) *Главные антропоморфические боги славянского язычества* (1872). Тем не менее, низкий уровень тогдашних знаний, замутненных изобилием еще не разоблаченных поддельных памятников и произвольных мифологических истолкований, придают определенную необоснованность некоторым интересным догадкам автора, например, предположению о существовании в славянском язычестве трех прабогов (Небо-бог, Громо-бог и Солно-бог) от которых развились другие божества.⁷³

Четким пониманием преждевременности широких обобщений в области славянской мифологии обладал А. А. Котляревский (1837-1881), которого Топорков⁷⁴ причисляет к “классикам русской филологии XIX века” (хотя в своей монографии о теории мифа у русских филологов XIX-го века он отдельно им не занимается). Котляревского, несмотря на то, что он себя никогда не называл мифологом,⁷⁵ обычно приписывают к мифологической школе, видимо по причине его приверженности к методу Гримма; но в авторе *Германской мифологии* российский ученый видел прежде всего историка, причем он упрекает его в недостаточном применении настоящего историзма.⁷⁶ В предисловии к монографии *О погребальных обычаях языческих славян*, главному произведению Котляревского о древнеславянской религии, автор пишет: “Славяне и в доисторическую эпоху, несомненно, имели свою историю”;⁷⁷ этим, казалось бы, банальным утверждением автор признает непрерывность и постепенность исторического процесса, на деле отвергая схему Гримма и Буслаева о двух отдельных периодах истории человеческой культуры. Первая часть работы, занимающая две трети книги, посвящена разбору источников, разделенных на четыре категории (язык, народный быт, сви-

(⁷³) Николай И. Кареев, *Главные антропоморфические боги славянского язычества*. Воронеж 1872, стр. 61.

(⁷⁴) Андрей Л. Топорков, *Теория мифа...*, цит., стр. 10.

(⁷⁵) Марк К. Азадовский, *История...*, т. II, цит., стр. 155-156.

(⁷⁶) Александр А. Котляревский, *Разбор...*, цит., стр. 266.

(⁷⁷) Александр А. Котляревский, *О погребальных обычаях...*, цит., стр. 11.

детельства письменные, могилы); после анализа данных автор приступает ко второй части, представляющей собой первый опыт научного анализа древнеславянских языческих погребальных обычаев. Книга несколько страдает отсутствием цельной концепции и неопределенностью в выводах, но предположения и догадки Котляревского, именно вследствие непредвзятости подхода, до сих пор заслуживают внимания. Стоит также упомянуть две диссертации Котляревского о духовной культуре балтийских славян (обе вышедшие в 1874-м году), которые “отличались тщательной разработкой данного вопроса по источникам, не вдаваясь в какие-либо смелые комбинации или гипотезы”.⁷⁸ Осторожность ученого и избежание безоговорочных утверждений объясняется не только скудостью источников, но и глубоким пониманием особенностей первобытного мышления: “мысль язычников не стеснялась непосредственностью”.⁷⁹

Именно понимание сложности культурных явлений и отказ от упрощенных, однонаправленных объяснений сближают Котляревского с Буслаевым, тем самым отличая их от других мифологов, слишком склонных к поспешным выводам ради стройности системы. Именно в этом, т. е. в соединении сравнительного метода и исторической реконструкции, мы видим главную заслугу второго периода изучения славянских религиозных древностей.

3. *История и этнография*

3.1. *Интернационализация вопроса*

Если в первом периоде изучения религии древних славян акцент ставился на единстве славянских народов, а во втором постановка вопроса расширяется до индоевропейского масштаба, то в третьем славяне рассматриваются, можно сказать, в общечеловеческом контексте.

С одной стороны, индоевропеистика развивается в сторону релятивизации языкового элемента в определении истории народов и отделения истории культуры от лингвистики и филологии. С

(⁷⁸) Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 557.

(⁷⁹) Александр А. Котляревский, *О погребальных обычаях...*, цит., стр. 239.

другой стороны, возникшая во второй трети XIX-го века антропологическая наука (знаменательным считается выпуск в 1871-м году книги Э. Б. Тайлора *Primitive Culture*) обнаружила регулярность определенных этапов в эволюции хронологически и пространственно отдаленных друг от друга народов, показывая таким образом единство человеческого развития.⁸⁰ Унаследованный от дарвинизма эволюционизм позволил выйти из замкнутости концепции о двух периодах, не способной объяснить причины и обстоятельства перехода от “мифологической поры” к “исторической”. Тем не менее, у антропологов, особенно следующего поколения, намечается тенденция к недооцениванию различий народов, определяемых разными географическими и историческими контекстами и, среди прочего, взаимоотношениями с народами, принадлежащими другим стадиям развития.⁸¹ В этом отношении особенно показательным является известный труд Дж. Фрезера *The Golden Bough*, первый вариант которого (1890) неоднократно перерабатывался автором в течении больше 30 лет: английский антрополог, исходя из теории растительности Маннгардта, обнаруживает миф об умирающем и воскресающем боге, действительно широко распространенный у многих народов, практически во всех проявлениях первобытной ритуальности.⁸²

Концепция Фрезера подразумевает, что понятие антропоморфического божества свойственно всем культурам без исключений. Другого мнения был О. Шрадер (1855-1919), который, исходя из простого наблюдения, что слово не равно значению, и что общий корень слова еще не доказывает одинаковость значения, считал, что индоевропейцы до их разделения знали только почитание неба (**dieus*) и имели только зачатки более развитых поверий, и что засвидетельствованные в позднейшее время божества являются продуктом развития каждого отдельного народа.⁸³ От таких теоретических предпосылок отталкивается В. Шмидт (1868-1954),

(⁸⁰) См. Аркадий И. Баландин, *Мифологическая школа в русской фольклористики*. Ф. И. Буслаев, М. 1988, стр. 128.

(⁸¹) Maria V. Cerutti, *Storia delle religioni*, цит., гл. 2,2.

(⁸²) Там же.

(⁸³) См. Henrik Łowmiański, *Religia słowian i jej upadek (w. VI-XIII)*. Warszawa 1986, стр. 33 (1-е изд. 1979).

чтобы выработать свою теорию о *прамонотеизме* (*Urmonotheismus*), заменяющую идею эволюционизма антропологической школы идеей *инволюционизма*.⁸⁴ А. Мейе (1866-1936), известен в славистике как основатель и первый редактор “*Revue des Études Slaves*” (1921-), предполагал существование у индоевропейцев двух различных названий неба (**deiwos*, **dyeus*); он утверждал, что “единственной реальностью, с которой имеет дело сравнительная грамматика индоевропейских языков, являются соответствия между засвидетельствованными языками”, и что “путем сравнения невозможно восстановить исчезнувший язык”.⁸⁵

Одновременно с новыми тенденциями продолжал применяться старый мифологический подход, хотя в большинстве случаев такие исследования не принесли никакой существенной пользы науке. Среди эпигонов мифологизма можно упомянуть Л. Фробениуса,⁸⁶ и, если говорить о России, А. С. Фаминцина, научная деятельность которого интересна только в области музыковедения (его специальности), а общие тезисы его *Божеств древних славян* (1884) и особенно *Богини весны в песнях и обрядах славян* (1895) лишены всякой научной ценности.⁸⁷ Из третьего поколения мифологической школы более серьезными являются работы Г. Крека, чья книга *Einleitung in die slavische Literaturgeschichte* (1874) долго служила учебником по славянской литературе для иностранцев (хотя именно ее дохристианская часть выглядит особенно слабой).⁸⁸ Большой интерес представляет его статья *Beiträge zur Slavische Mithologie. I. Veles, Volos und Blasius* (1876), направленная против выведения теонимов Велеса и Волоса из св. Власия, хотя его аргументы не всегда убедительны и иногда основаны на неправильных этимологиях (в этом отношении менее спорными являются позднейшие объяснения, предпринятые Брюкнером и

⁽⁸⁴⁾ Maria V. Cerutti, *Storia delle religioni*, цит., гл. 2,3.

⁽⁸⁵⁾ Цит. в: Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 540.

⁽⁸⁶⁾ См. Владимир Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*. М. 2004, стр. 5, 189 (1-е изд. 1946).

⁽⁸⁷⁾ Александр И. Кирпичников, *Что мы знаем достоверного о личных божествах славян*, “ЖМНП”, 9 (1885), стр. 52; см. Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 163-164.

⁽⁸⁸⁾ Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 785-786.

Клейном⁸⁹). К мифологической школе можно только с оговорками отнести фольклориста Н. Ф. Сумцова, который пользовался всеми тогдашними направлениями в зависимости от материала и сделал эклектизм своим методом;⁹⁰ особенно интересны для нашей темы его *Культурные переживания*, ряд маленьких фольклорных статей, направленных на создание предварительной работы для дальнейшего обобщения, которое представлялось автору тогда еще преждевременным.⁹¹

В конце XIX-го века в области исследований древнеславянской религии вырастает скептицизм по отношению к построениям мифологической школы.

Скептицизм ко всему, – пишет Аничков, – что не может быть обосновано на законах языкознания, составляет одну из главных особенностей филологии 80-х годов [...]. Скептицизм был неизбежен. Наука первой половины XIX в. увлекалась самыми обширными часто фантастическими гипотезами. В частности, что касается мифологии, то воссоздавая веру ‘седой старины’, она нередко сама вступала на путь мифического творчества.⁹²

Главным инструментом “скептической школы” стал созданный в 1876-м году журнал “Archiv für Slavische Philologie”, подход которого его главный редактор В. Ягич назовет позднее “антимифологическим”.⁹³ Архив Ягича, продолжая традицию Добровского, как в названии, так и в своей роли международной арены для общения между славистами, имел своей главной целью критический разбор источников; этим, помимо главного редактора, отличался Брюкнер, который доказал несостоятельность большинства мифологических толкований Длугоша.⁹⁴ В духе “скептицизма” написана опубликованная в “Архиве” статья поляка Ружнецкого, *Perun*

(⁸⁹) Aleksander Brückner, *Mitologia slava*. Bologna 1923, стр. 120 (ориг. на польском: 1918); Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 143-147.

(⁹⁰) Марк К. Азадовский, *История...*, т. II, цит., стр. 281.

(⁹¹) См. А. К. Байбурин, В. З. Фрадкин, *Николай Федорович Сумцов и его работы в области обрядовой символики*, в: *Символика славянских обрядов*. М. 1996, стр. 270-272.

(⁹²) Евгений В. Аничков, *Язычество и древняя Русь*. СПб. 1914, стр. 7.

(⁹³) Игнатий В. Ягич, *История славянской филологии*, цит., стр. 786.

(⁹⁴) См. Aleksander Brückner, *Mitologia slava*, цит., стр. 2, 12, и пр.

und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen Mythologie (1901), где автор “доказывал, что Перун – это славянская копия норманского Тора”;⁹⁵ еще ближе к скептицизму стоит Ф. Е. Корш, по мнению которого “из богов, перечисленных в [...] летописи, несомненно, славянским именем не называется ни один”.⁹⁶

Попытку выйти из этого замкнутого круга представляет собой статья А. И. Кирпичникова *Что мы знаем достоверного о личных божествах славян* (1885). Автор задает себе целью прежде всего опровергнуть произвольные теории, но его обзор предлагает конкретные догадки, как например наблюдение о том, что в источниках относительно часто обнаруживается связь славянских теонимов с людьми, например с историческими персонажами или святыми; поэтому автор предлагает возродить, на более научной основе, теорию эвгемеризма, которую мифологи решили неоправданно “обходить презрительным молчанием”.⁹⁷ Азадовский также отмечает, что Кирпичников является одним из первых представителей теории “саморождения”, т. е. возможности появления в двух культурах, независимо друг от друга, одинаковых признаков при наличии одинаковых элементов.⁹⁸

Надо подчеркнуть, что довольно распространенное определение “скептической школы” (или “научного скептицизма”⁹⁹) является условным, и довольно размытым понятием; даже Ягича, ее якобы главного представителя, нельзя полностью к ней причислить, поскольку он не ограничивался отрицанием чужих идей, но выработал свои собственные взгляды на религиозные славянские древности, пусть в форме *Мифологических эскизов* (*Mythologische Skizzen*¹⁰⁰); эти краткие статьи важны не столько по своим

⁽⁹⁵⁾ Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 2.

⁽⁹⁶⁾ Федор Е. Корш, *Владимировы боги*. Пошана (Сборник Харьковского историко-филологического общества в честь проф. Н.Ф.Сумцова), Харьков 1909, стр. 3.

⁽⁹⁷⁾ Александр И. Кирпичников, *Что мы знаем...*, цит., стр. 55.

⁽⁹⁸⁾ Марк К. Азадовский, *История...*, т. II, цит., стр. 279.

⁽⁹⁹⁾ Ср. Николай Михайлов, *История славянской мифологии...*, цит., стр. 19-20, 55, 213-214.

⁽¹⁰⁰⁾ Vatroslav Jagić, *Mythologische Skizzen*, I. *Svarog, Svarožic*, “AfSPH”, 4 (1880), стр. 412-427; Vatroslav Jagić, *Mythologische Skizzen*, II. *Daždьbogъ – Daž-*

отдельным результатам, которые сам Ягич в дальнейшем пересмотрел, сколько методологически: их главной заслугой, по мнению Аничкова, является “попытка географического приурочения богов и признание того, что бог упомянутый только на севере Руси, не должен быть признан почитавшимся, непременно, и на юге и обратно”.¹⁰¹

Первым опытом обобщения предмета согласно новому критически-скептическому направлению является *Nakres slovanskeho bajeslovi* (1891) чеха Й. Махала, о котором Ягич якобы восклицал: “Eine Slavische Mythologie!”.¹⁰² Более известны произведения французца Л. Леже, сотрудника *Архива* и первого после Бернгарди не-славянского ученого, внесшего заметный вклад в эту область; французский ученый, поощренный положительными отзывами на его *Esquisse sommaire de la Mythologie Slave* (1882), постепенно вырабатывает свою *Mythologie Slave* (1901). О книгах Махала и Леже Аничков пишет: “они задуманы, как руководства. Рубрики остались все те же, унаследованные от Афанасьева. Сообщаются имеющиеся сведения под именем того или другого бога, того или иного обряда. Сообщаются и мнения ученых, старых и новых”.¹⁰³ Если реконструкция Махала очень сильно зависит от фольклорных данных, Леже наоборот полностью отказывает им во всякой достоверности как историческому источнику.¹⁰⁴ Причем критицизм французского исследователя касается в основном методологической стороны, в общих же положениях он не отходит от традиционных точек зрения: он, например, придерживается общепринятой последовательности “народно-языческого” и “культурно-христианского” периодов; острая полемика с Миклошичем, доходящая почти до ненависти,¹⁰⁵ объясняется, может быть, теорией последнего об отождествляемости славянского Святовита с христианским св. Витом, которая кардинально противоречит традиционной точке зрения.

bog – Dabog, “AfSPH”, 4 (1881), стр. 1-14.

⁽¹⁰¹⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 9.

⁽¹⁰²⁾ Йордан Иванов, *Культ Перуна у южных славян*, цит., стр. 143.

⁽¹⁰³⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 11.

⁽¹⁰⁴⁾ Louis Leger, *Mythologie Slave*. Paris 1901, стр. XVII.

⁽¹⁰⁵⁾ Там же, стр. 95, 115, 123, 168, 215, 237-238, и т. д.

В итоге скептицизм таких ученых, как Леже и Ягич, проявляется в основном в сомнениях о возможности достоверно реконструировать мифологическую систему древних славян, а существование самой системы ими не подвергается сомнению. Показателем консерватизма *Архива* и его противоречий служит, по мнению Аничкова, употребление традиционного названия “мифология”, выражающее неумение первого поколения постмифологического периода пересмотреть унаследованную от предыдущих поколений общую схему: “в *Mythologische Skizzen*, – пишет Аничков – выражена всего ярче точка зрения современной науки на то, что когда-то называли мифологией и чему хотелось бы теперь подыскать какое-либо совсем иное название”.¹⁰⁶

Перед тем как перейти к самым плодотворным годам изучения древнеславянской религии, следует сказать об ученом, подходившем к этой теме только как литературовед, в рамках своего анализа культурного контекста, который обрамляет литературный текст и определяет его содержание. Речь идет об А. Н. Веселовском, авторе *Исторической поэтики* и одном из самых выдающихся русских ученых XIX-го века, внесшем важнейший вклад практически во все разделы гуманитарных наук, в том числе и в возникающее тогда религиоведение. Уже давно было отвергнуто наукой представление о Веселовском исключительно как о последователе Бенфея,¹⁰⁷ поскольку заимствование для него является только одним из многих элементов, определяющих отношения между культурными элементами: практически все главные школы XIX века сводятся в единое целое в его концепции, согласно которой культурные сходства могут возникать, помимо заимствования, также вследствие единого происхождения (мифологическая теория и индоевропеистика) и “саморождения” (антропология);¹⁰⁸

⁽¹⁰⁶⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 6.

⁽¹⁰⁷⁾ См. Игорь О. Шайтанов, *Классическая поэтика неклассической эпохи. Была ли завершена “Историческая поэтика”?*, “Вопросы литературы”, 4 (2002), стр. 127-129.

⁽¹⁰⁸⁾ См. Mario Capaldo, *Il ruolo della leggenda cristiana e della mediazione bizantino-slava nella formazione della koiné narrativa indo-mediterranea*, в: *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi. III Convegno internazionale (Venezia, 10-13 ottobre 1996)*. Atti a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo. Rubbettino, Sove-

он также был один из первых ученых, применивших к филологии новую народно-психологическую школу Штейнталя.¹⁰⁹ Веселовский известен также взаимозаполняющими друг друга теориями о “миграции сюжетов” и “встречных течений”; эту последнюю автор определяет так: “заимствование предполагает в воспринимающем не пустое место, а встречные течения, сходное направление мышления, аналогичные образы фантазии”.¹¹⁰

Для того чтобы понять научное наследие Веселовского, следует выделить два способа понимания истории. Первый сближает его с Вс. Ф. Миллером, основателем т. н. “исторической школы”. Миллер покидает скользкий путь мифологических увлечений, объяснив *Слово о полку Игореве* на фоне византийской литературной традиции и обнаружив главный пласт русских былин в историческом времени (XVI-й век);¹¹¹ автор видит отличия своего подхода от сравнительного метода в том, что он занимается “историей былин и отражением истории в былинах, начиная первую не от времен доисторических, не снизу, а сверху”.¹¹² В работах Миллера хорошо показана история, понятая как “абсолютная хронология”, т. е. как последовательность пространственно-временных точек на синхронической оси (определенное событие в определенное время и в определенном месте), но мало затрагивается открытая антропологической школой глубина культурного развития, т. е. то, что можно назвать “относительной хронологией”. Новаторство Веселовского заключается в соединении обоих понятий хронологии, так как одно объясняет другое: его *Историческая поэтика*, являющаяся грандиозной попыткой обобщения истории человеческой культуры, основана на совокупности многочисленных работ, созданных им и другими учеными по разным отдельным конкретным темам.¹¹³

gia Mannelli 1999, стр. 54.

⁽¹⁰⁹⁾ Александр Н. Веселовский, *Избранное: Историческая поэтика*. Российская политическая энциклопедия, М. 2006, стр. 380-381 (1-е изд. 1899).

⁽¹¹⁰⁾ Александр Н. Веселовский, *Разыскания в области русского духовного стиха. XI-XVII*, “Сборник ОРЯС”, СПб., 46 (1889), стр. 115.

⁽¹¹¹⁾ Подр. в: Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 178-181.

⁽¹¹²⁾ Цит. по: Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 556.

⁽¹¹³⁾ См. Александр Н. Веселовский, *Избранное: На пути к исторической*

В *Исторической поэтике* Веселовский обнаруживает начальный этап литературного развития в обрядовом синкретизме, в котором мы найдем зачатки не только всех литературных жанров, но также мифа, который трактуется как одна из форм, которым религия может давать содержание: “Мифы были не только образным выражением религиозной мысли, но и готовыми формулами поэтического творчества, плодившими новые образы и обобщения”.¹¹⁴ Таким образом, Веселовский закладывает основания для разграничения религии и мифа. По его мнению миф, вопреки построениям мифологической школы, относится к более позднему времени, нежели синкретический обряд, и связан, вместе с культом, со стадией, когда уже образовалось понятие антропоморфического божества.¹¹⁵

Из множества специальных работ Веселовского больший интерес представляют для нашей темы *Разыскания в области русского духовного стиха*. В VII-ом разыскании ученый обнаруживает в “Румынских, славянских и греческих колядах” пять культурных пластов, только первый из которых он относит собственно к языческому времени: тут речь идет об общем для всех евроазиатских народов субстрате, практически лишенном этнического значения, который состоит из таких признаков, как плодovitость, урожай, веселость масок и т. д.¹¹⁶ Причем очень сложно выделить древнейшие элементы на фоне более поздних, поскольку, как резюмирует Топорков, “образы славянского язычества [...] претерпели длительную и сложную эволюцию, внутренне перестроились, сблизившись с образами христианского предания”.¹¹⁷ Между языческими и христианскими традициями возможны различные взаимодействия, не исключая позднюю мифологизацию под воздействием христианства и даже христианскую “мифоло-

поэтике. Автокнига, М. 2010, стр. 12-13 (1-е изд. 1870).

⁽¹¹⁴⁾ Александр Н. Веселовский, *Избранное: Историческая поэтика*, цит., стр. 246 (1-е изд. 1872).

⁽¹¹⁵⁾ Виктор М. Жирмунский, *Историческая поэтика А. Н. Веселовского*, в: А. Н. Веселовский, *Историческая поэтика*. Ленинград 1940, стр. 194.

⁽¹¹⁶⁾ Александр Н. Веселовский, *Разыскания в области русского духовного стиха*. VI-X, “Сборник ОРЯС”, СПб., 32 (1883), стр. 106.

⁽¹¹⁷⁾ Андрей Л. Топорков, *Теория мифа...*, цит., стр. 379.

гию, которая впитывает в своих различных сферах распространения много мотивов из местных дохристианских мифологий”.¹¹⁸ При такой картине становится вполне правдоподобным выдвинутое уже в 1872 году Веселовским предположение, что славянский бог Волос происходит от святого Власия.¹¹⁹ Как резюмирует Азадовский, “борясь с языческим суеверием, христианская религия насаждала свое собственное суеверие, принципиально ничем не отличавшееся от старого (теория ‘вторичной мифологичности’)”.¹²⁰ Прекрасным примером метода Веселовского служит его концепция о русалках: если Миклошич сопоставил их с латинскими *Rosalia* этимологически, Веселовский показал возможность культурной связи этих двух далеких друг от друга явлений; промежуточным звеном между древним латинским праздником и русским мифологическим персонажем выступает общее для них значение культа мертвых.¹²¹

Значение учения Веселовского огромно практически для всех сфер гуманитарных наук. В нашей области, помимо некоторых интересных конкретных предположений, Веселовский заложил основы для выделения истории религии как отдельной от мифологии науки, вводя понятие религиозного сознания в историческое пространство.

3.2. От мифологии к религии

Годы на рубеже двух столетий представляют собой для России период беспрецедентного научного подъема в гуманитарных науках. Благодаря совместной работе ученых второй половины XIX-го века (Веселовский, Тихонравов, Кирпичников и др.) российская наука стала в первый (и в каком-то смысле последний) раз полноправным участником европейских дебатов. Российские ученые, в творческом обмене с учеными других стран (Ягич, Леже,

⁽¹¹⁸⁾ “ha creato una sua mitologia, assorbendo nelle sue diverse aree di diffusione molti motivi delle mitologie locali pre-cristiane”, Mario Capaldo, *Il ruolo della leggenda cristiana...*, цит., стр. 55.

⁽¹¹⁹⁾ Андрей Л. Топорков, *Теория мифа...*, цит., стр. 140.

⁽¹²⁰⁾ Марк К. Азадовский, *История...*, т. II, цит., стр. 192.

⁽¹²¹⁾ Александр Н. Веселовский, *Избранное: На пути...*, цит., стр. 304-312.

Брюкнер, Мансикка и др.), внесли важнейший вклад в изучение истории древнеславянской религии и, через пересмотр и переосмысление теорий предыдущего периода, пришли к важнейшим результатам: к концу этого периода, в течение примерно десяти лет, выходит целый ряд работ, на которых до сих пор базируется необходимая литература по религии древних славян.

Критика письменных источников (см. § 3.1) побудила Брюкнера к созданию своей *Славянской мифологии*, вышедшей в Польше в 1918-ом году. Полемически настроенный не только против мифологической школы и чрезмерного использования фольклора, но и “против заблуждений Нидерле, Янко, Аничкова”,¹²² польский ученый исключает из поля исследования все источники, кроме Нестора, и притом и его использует не без оговорок; он также исключает возможность любого постороннего влияния на славянское язычество,¹²³ выступая в конечном счете вообще против сравнительного метода как такового. Свою реконструкцию Брюкнер полностью основывает на этимологии, значение которой он явно преувеличивает¹²⁴ и с помощью которой он доходит до выводов, по меткому и несколько преувеличенному выражению Аничкова, “настолько неожиданных, настолько далеких от того скептицизма, которым любил щеголять Брюкнер, что перед их смелостью бледнеют все когда-либо выдвинутые мифологические фантазии”.¹²⁵ Интересным, но недостаточно доказанным является, например, предположение польского ученого о существовании в праславянском языке двух отдельных слов “перун”, только одно из которых напрямую связано с религией. На вершину реконструируемой им общеславянской мифологии Брюкнер ставит бога Сварога, исходя из лингвистического и частично смыслового совпадения северного Сварога и западного *Suarazici*.¹²⁶ Можно согласиться с автором в плане исключительной важности этого факта, свидетельствующего о самом ярком совпадении исторических

⁽¹²²⁾ “gegen Irrtumer von Niederle, Janko, Aniĉkov”, Aleksander Brückner, *Mythologische Thesen*, “AfSPh”, 40 (1926), стр. 1.

⁽¹²³⁾ Aleksander Brückner, *Mitologia slava*, цит., стр. 232.

⁽¹²⁴⁾ Ср. Henrik Łowmiański, *Religia slowian...*, цит., стр. 58.

⁽¹²⁵⁾ Евгений В. Аничков, *Последние работы...*, цит., стр. 531.

⁽¹²⁶⁾ Aleksander Brückner, *Mitologia slava*, цит., стр. 81-115.

свидетельств о дохристианской религии двух разных славянских народов; тем не менее источники слишком скудны, чтобы решительно судить о главенствующей роли этого мифологического персонажа по сравнению с другими мифологическими фигурами, сведения о которых могли не сохраниться чисто случайно. Надо сказать, что радикальность Брюкнера иногда проявляется больше на словах, а на деле факты и честность ученого заставляют его не умалчивать об альтернативных его системе предположениях, таких как эвгемеризм и влияние Святых Вита и Власия на соответствующие мифологические фигуры. Более убедительной и обоснованной историческими фактами выглядит последняя часть его *Славянской мифологии: Западные славяне. Черты религиозной истории*,¹²⁷ в которой автор иллюстрирует главные черты западно-славянского язычества: по более прочному пути исторической реконструкции пойдут следующие исследования Брюкнера.¹²⁸

Новый этап в изучении истории древних славян начинается с произведением *Slovanské Starožitnosti* чешского ученого Л. Нидерле,¹²⁹ которые уже своим названием ссылаются на вышеупомянутый труд Шафарика (см. § 1). Об интересующей нас части произведения, *Život starých slovanů* (1911-1934) и особенно *Věra a náboženství* (1916), Аничков напишет: “изменилась точка отправления, и уж из ней будут исходить все те, кто пойдет по тому же пути”.¹³⁰ После разоблачения ганковских рукописей Нидерле окончательно выбрасывает из научного обихода теорию о существовании славянской письменности в дохристианское время,¹³¹ снова допускается фольклор как один из применяемых источников. В своем труде ученый принимает во внимание почти все существующие теории, от “скептической школы” до теории заимствований, от антропологических работ Тэйлора и Фрезера до последних до-

(127) Там же, стр. 195-216.

(128) Например Aleksander Brückner, *Mythologische Thesen*, цит.

(129) Lubor Niederle, *Slovanské starožitnosti*. Praha 1902-1919; Он же, *Život starých slovanů*. Praha 1911-1934; краткий вариант на русском языке был опубликован в 1956 году. Подр. см. Владимир Я. Петрухин, *Русь христианская...*, цит., стр. 474-480.

(130) Евгений В. Аничков, *Последние работы...*, цит., стр. 52.

(131) Лубор Нидерле, *Славянские древности*. Москва 2015, стр. 576-579.

стижений индоевропеистики (от которых исходит утверждение, что о едином гомогенном “индоевропейском народе” говорить не стоит¹³²). Но несмотря на всю свою эрудированность, в итоге до органического синтеза Нидерле не доходит, он лишь из множества разнообразных и малообоснованных теорий и догадок исключает самые фантастические; спорные предположения принимаются без особых доказательств, например, идея о центральности в древнеславянском миропонимании солнечного обряда.¹³³ От представителей предыдущего периода Нидерле отличается избеганием слова “мифология”, которое продолжали употреблять даже такие “скептики”, как Ягич, Леже и Брюкнер; тем не менее, в основных вопросах и новые *Славянские древности* консервативны, например, в предположении о существовании унаследованного от индоевропейцев славянского политеизма уже в доисторическую пору (эту точку зрения, впрочем, разделял и Брюкнер¹³⁴).

После Леже в начале XX-го века важный вклад в изучение религии древних славян вносит еще один ученый неславянского происхождения, финн В. И. Мансикка (1884-1947).¹³⁵ Он применил к восточному фольклору метод финской школы, основанный на реконструкции пратекста посредством выделения функциональных элементов и сопоставления вариантов в их географическом распределении с целью раскрытия “родины легенды”.¹³⁶ Этот статистический метод позволил создать такие исследования сказочных материалов, как до сих пор хрестоматийный указатель сюжетов фольклорных сказок Аарне, *Verzeichnis der Marchentypen* (1910).¹³⁷ Мансикка в одном из своих первых научных исследований сравнил финно-угорские и русские заговоры: вопреки общепринятой тогда позиции ученый обнаружил, как резюмирует Алиева, что “заговорная традиция не ведет свое начало с язы-

⁽¹³²⁾ Там же, стр. 11.

⁽¹³³⁾ Там же, стр. 418; ср. Aleksander Brückner, *Mitologia slava*, цит., стр. 107.

⁽¹³⁴⁾ См. Henrik Łowmiański, *Religia slowian...*, цит., стр. 58.

⁽¹³⁵⁾ Надо сказать, что, как справедливо замечает А. И. Алиева, финнов при российском досоветском государстве нельзя считать совсем иностранцами; см. Вильо Й. Мансикка, *Труды по религии...*, цит., стр. 14 и сл.

⁽¹³⁶⁾ См. Марк К. Азадовский, *История...*, т. II, цит., стр. 287-288.

⁽¹³⁷⁾ См. Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo*. Firenze 1973, стр. 631.

ческих времен [...], что заговоры, оформившиеся и записанные в христианскую эпоху, испытали влияние знатоков библейской, апокрифической и духовной символики”.¹³⁸ К сходным выводам приходит финский ученый в труде *Die Religion der Ostslaven* (1922) в отношении славянских языческих теонимов, которые, по его мнению, в большинстве случаев литературного происхождения.¹³⁹ Следует добавить, что метод финской школы мало применим к изучению древнеславянского язычества, о котором имеются весьма скудные и неоднородные данные; в этой области вклад ученого ограничивается критическими наблюдениями и отличается иногда излишней склонностью к объяснениям при помощи заимствования.¹⁴⁰ Мансикка проявляет особое историческое чутье в своем источниковедческом анализе, учитывая точку зрения и миропонимание современников исследуемых памятников, что позволяет ему выдвинуть ряд остроумных догадок; например, он объясняет странное отсутствие Волоса в пантеоне Владимира, несмотря на его популярность, тем, что “летописец, очевидно, не признавал его языческим богом”.¹⁴¹ Лучше всего метод финской школы применяется к фольклорным данным, гораздо более многочисленным, как известно, чем исторические, например, в статье *Древнеславянское оплакивание покойников*,¹⁴² в которой автор выделяет 25 элементов, относящихся к древним временам; стоит добавить, что большинство этих признаков могут приписываться почти любому первобытному народу, что сильно ограничивает репрезентативность результатов исследования Мансикки для выявления особенностей древнеславянского миропонимания.

В эти же годы в России выходят практически одновременно два важнейших труда о дохристианской религии древней Руси, оба основанных на разборе христианских проповедей и инструкций против остатков язычества, опубликованных Н. С. Тихонравовым в 1862, и оставшихся до тех пор неизученными: *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси* Н. М. Галь-

⁽¹³⁸⁾ Вильо Й. Мансикка, *Труды по религии...*, цит., стр. 30.

⁽¹³⁹⁾ Там же, стр. 62-63.

⁽¹⁴⁰⁾ Там же, стр. 185.

⁽¹⁴¹⁾ Там же, стр. 100.

⁽¹⁴²⁾ Вильо Й. Мансикка, *Религия восточных славян*. М. 2005, стр. 349-362.

ковского (1913-1916) и *Язычество и Древняя Русь* Е. В. Аничкова (1914). Несмотря на то, что два автора работали без взаимных контактов (Аничков преподавал в Петербурге, Гальковский в далеком от двух столиц Харькове), в двух исследованиях можно обнаружить немало точек соприкосновения:¹⁴³ важность богомильско-манихейстического элемента,¹⁴⁴ связь между описанными в *Повести временных лет* волхвами и финским шаманизмом,¹⁴⁵ преимущественно земледельческий характер древнерусского язычества и его связь с культом предков,¹⁴⁶ как Гальковский, так и Аничков особенно сходятся в оценке понятия двоеверия: как резюмирует И. Левин, “Гальковский принял модель двоеверия как конфликта и настаивал на том, что язычество является частью народной религии, хотя и отрицал, что крестьяне были язычниками сознательно”;¹⁴⁷ в том же духе Аничков утверждает, что “паства [...] вполне уверена, что крестьясь, она уже стала теми ‘новыми людьми’, людьми избранными, коих ждет благодать”.¹⁴⁸ В качестве соединительного звена между двумя учеными несложно узнать влияние Веселовского. Оно не подлежит сомнению у Аничкова, прямого ученика Веселовского, несмотря на то, что в книге *Язычество и Древняя Русь* автор почти не упоминает имя своего учителя (может быть из-за тех разногласий, на которые намекает Жирмунский, другой последователь Веселовского¹⁴⁹); что касается

⁽¹⁴³⁾ См. Ив Левин, *Двоеверие и народная религия в истории России*. М. 2003, стр. 4 (ориг. на фр. 1991).

⁽¹⁴⁴⁾ Николай М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. Харьков 1913-1916, стр. 136-141; Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 194, 236-237.

⁽¹⁴⁵⁾ Николай М. Гальковский, *Борьба христианства...*, цит., стр. 132 и сл.; Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 276-277.

⁽¹⁴⁶⁾ Николай М. Гальковский, *Борьба христианства...*, цит., стр. 90-92; Евгений В. Аничков, *Последние работы...*, цит., стр. 535.

⁽¹⁴⁷⁾ Ив Левин, *Двоеверие и народная религия...*, цит., стр. 14.

⁽¹⁴⁸⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 301; ср. Николай М. Гальковский, *Борьба христианства...*, цит., стр. 142.

⁽¹⁴⁹⁾ См. Александр Л. Рычков, *Разыскания А. Н. Веселовского по религиозному фольклору в критическом осмыслении Е. В. Аничкова 1920-1930-х гг.*, в: *Наследие Александра Веселовского в мировом контексте. Исследования и материалы*. М.-СПб. 2016, стр. 161-164.

Гальковского, он часто пользуется учением основателя исторической поэтики и приводит его теорию встречных течений в самом начале книги как важнейшую методологическую предпосылку для понимания народного мышления.¹⁵⁰ Для Гальковского и Аничкова двоеверие представляет собой мыслительную структуру язычника, согласно которой элементы разного происхождения заимствуются и сплетаются в одном; если этнограф Н. И. Толстой¹⁵¹ изобретет термин “троеверие”, ссылаясь на существование “третьей культуры”, пришедшей к славянам с христианством с востока, но от него отличающейся, применительно к теориям Гальковского и особенно Аничкова можно говорить о “многоверии”, поскольку язычник черпал из множества разных культурных источников (финских, германских и т. д.).

Несмотря на очевидные точки соприкосновения, результаты работы двух ученых отличаются во многих отношениях. В книге Гальковского разбор материала четко отделяется от общей характеристики славянского язычества, помещаемой в начале книги, так как автор, видимо, принимает существующие мнения как удовлетворительную отправную точку; в первой части, которая особенно не отличается от старых мифологических словарей, перечисляются разные мнения о каждом славянском теониме, иногда автор добавляет свои догадки (впрочем небезытересные), но не пытается их систематизировать.¹⁵² Более оригинальной выглядит вторая часть, где автор, помимо рассмотрения двоеверного мышления, исследует остатки культа предков и указывает на него как на основной элемент религии древних славян, не исключая его влияние на формирование антропоморфических божеств.¹⁵³ Гальковский, несмотря на достижения своего труда, не смог избавиться от некоторой провинциальности: его работы не принимают во внимание европейский научный контекст (показательно, что он пользуется исключительно литературой на русском языке, кроме ред-

⁽¹⁵⁰⁾ Николай М. Гальковский, *Борьба христианства...*, цит., Т. I, стр. II.

⁽¹⁵¹⁾ Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 12-13.

⁽¹⁵²⁾ См. Вильо Й. Мансика, *Труды по религии...*, цит., стр. 61.

⁽¹⁵³⁾ Николай М. Гальковский, *Борьба христианства...*, цит., Т. I, стр. 3.

ких упоминаний иностранных исследований в переводе) и долгое время остаются недоступными широкой публике.¹⁵⁴

Гораздо более известным был Е. В. Аничков, ученый действительно мирового уровня, ученик Веселовского, от которого он очень много унаследовал: сравнительно-исторический метод, принцип здорового критического обмена с учеными других стран и направлений, подход к культуре как к явлению, определяемому взаимодействием общего развития человеческого мышления и частных столкновений каждого народа с исторически разнородными культурами, а также множество отдельных догадок и теорий, некоторые из которых он развивает и частично корректирует.¹⁵⁵ Аничков продолжает и обостряет полемику с мифологической школой, особенно с ее идеей “поэтичности” народных представлений о природе (как в названии известного произведения Афанасьева): “Эстетическое сознание обособляется как таковое, несомненно, лишь довольно поздно. Его не знает первобытный человек, как он не знает правильного размышления, не думает силлогизмами, не мерит пространство геометрически, а время правильными сроками, которые можно исчислить”.¹⁵⁶ Помимо некоторых неприципиальных разногласий, Аничков отходит от учителя в основном в предмете исследования, который переходит постепенно от литературы к религии; его работы можно рассматривать как последовательное применение учения Веселовского к постепенно возникающей тогда новой дисциплине: истории религии.

Творческий научный путь Аничкова в области древнеславянской религии можно проследить на примере четырех его работ. О его диссертации *Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян* (1903-1905) В. Я. Пропп напишет: “Эрудиция Е. В. Аничкова в области европейского материала огромна. Он обследовал ряд архивов Западной Европы, нашел и использовал драгоценнейший средневековый материал. Сходство между праздниками у русских и у других народов Европы становится очевидным и несомнен-

⁽¹⁵⁴⁾ См. Aleksander Brückner, *Mythologische Thesen*, цит., стр. 2; Любор Нидерле, *Славянские древности*, цит., стр. 270.

⁽¹⁵⁵⁾ Ср. Александр Л. Рычков, *Разыскания А. Н. Веселовского...*, цит.

⁽¹⁵⁶⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 220.

ным”.¹⁵⁷ На этом этапе задача молодого ученого остается такой же, как у Веселовского – определить историко-бытовые корни поэзии – и поэтому он опирается в основном на народную литературу, от которой наследуются поэтические формы. Но на одном фольклорном материале, как бы он ни был богат, нельзя основывать ответы на исторические вопросы. Статью *Народная поэзия и древние верования славян* Аничков как раз посвящает сопоставлению исторических и письменных источников “с тем, что может быть добыто из народной поэзии”.¹⁵⁸ На вопросы, вызванные противоречивостью данных, почерпнутых из двух видов источников, Аничков предлагает свой ответ в *Язычестве и Древней Руси* (1914), где он завершает свой переход к новой научной области: “обнаружилось, что как та область фольклора, которая интересует экономистов и историков права, так еще в большей степени народная поэзия, не могут быть подвергнуты систематическому и научному изучению иначе, как при свете этой недавно возникшей особой исторической дисциплины – истории религии”.¹⁵⁹ Следовательно, для того чтобы понять избранный им вид источников (получения против язычников), надо проникнуть в культурную среду, в которой они возникли; это особенно полезно для выяснения характера язычества древней Руси, потому что проповедники знали о нем, пишет Аничков, только внешние аспекты, но “они все-таки имели возможность оценивать значение обрядов и прочих проявлений веры, неизмеримо правильнее, чем мы, и этого не надо забывать”.¹⁶⁰ На основе взглядов русских христиан на язычество,¹⁶¹ в сопоставлении с уже изученными источниками, автор вырабатывает свою концепцию древнерусской религии, которая остается до сих пор почти не изученной.

⁽¹⁵⁷⁾ Владимир Я. Пропп, *Русские аграрные праздники...*, цит., стр. 13.

⁽¹⁵⁸⁾ Евгений В. Аничков, *Народная поэзия и древние верования славян*, в: *История русской литературы*. Под ред. Е. В. Аничкова, А. К. Бороздина, Д. Н. Овсяннико-Куликовского. М. 1908, стр. 48.

⁽¹⁵⁹⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. VIII.

⁽¹⁶⁰⁾ Там же, стр. 287.

⁽¹⁶¹⁾ См. Владимир Я. Петрухин, *Е. В. Аничков и язычество Древней Руси*, в: Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 391, 395.

Но перед тем чтобы кратко ее изложить, следует рассмотреть последнюю работу Аничкова в этой области, в которой он разбирает *Последние работы по славянским религиозным древностям* (1923-1924).¹⁶² Благодаря усилиям Нидерле, Брюкнера, Ягича и Мансикки, пишет Аничков, “мрак, в котором затаилось славянское язычество, рассеивается. Только видится сквозь него не всем работающим в этой области одно и то же”.¹⁶³ Не отрицая важности рецензируемых работ, автор все-таки считает, что они остаются в русле традиционного подхода славянской мифологии, и что пора кардинально пересматривать установленные мнения. Аничков акцентирует влияние христианства на еще формирующееся тогда язычество и особенно на двоеверное миропонимание, повторяя и развивая интерпретацию Волоса как языческой версии св. Власия и доказывая примерами из других народных традиций, что обратный переход от христианского персонажа к языческому психологически вполне возможен.

Уже в своей диссертации Аничков, в духе Веселовского и антропологической школы, утверждал: “Исходным пунктом всякого исследования обрядового обихода должны служить [...] реальные условия быта т. е. насущные потребности первобытного человека в каждый данный момент его хозяйственного года”,¹⁶⁴ только изменения в этом общественно-экономическом порядке, не без воздействия соседних народов, могут привести к новым религиозным представлениям. “Большинство работ по начальным верованиям современных культурных народов, – читаем в *Язычестве и Древней Руси* – страдает почти полным отсутствием хронологии. Вопросы: когда? – остаются в тени”.¹⁶⁵ Аничков в своей книге как раз старается дать характеристику древнерусской религии в ее историческом развитии. Предполагаемые основы для любой попытки реконструкции он описывает таким образом: “Культы огня под овином, у воды и священных деревьев составляют самые

⁽¹⁶²⁾ Недавно переиздана в: Вильо Й. Мансикка, *Труды по религии...*, цит., стр. 472-530.

⁽¹⁶³⁾ Там же, стр. 527.

⁽¹⁶⁴⁾ Евгений В. Аничков, *Весенняя обрядовая песня...*, цит., стр. 62.

⁽¹⁶⁵⁾ Евгений В. Аничков, *Язычество...*, цит., стр. 257.

главные черты народной веры наших предков [...]. В зависимости от нее только и могли развиваться прочие верования и обряды, более сложные культы и поэтические воззрения, мифического характера”.¹⁶⁶ Только с образованием зачатков государственности, т. е. не раньше VI-го века нашей эры, а, вероятнее всего, ближе к IX-му,¹⁶⁷ у славянских народов начала складываться психологическая и практическая потребность в формировании высших антропоморфных божеств; еще до принятия христианства, но не без его воздействия, более развитые в общественном плане славянские народы сопровождают развивающуюся государственность постепенным формированием официально признанных “национальных” божеств, смешивая общие черты традиционной веры с заимствованными у близких народов элементами. Результатом этих скрещиваний (или “встречных течений”) являются пантеоны Перуна у северных славян и Святовита у балто-славян, а их разница объясняется неоднородностью сочетающихся элементов (влияния Византии в первом случае, латино-германского мира в другом) и историческим моментом их формирования (X и XI-XII века). Но в то время как в городской среде возникают личные божества, в более консервативном контексте периферии продолжает развиваться сельскохозяйственная религия, согласно законам, выявленным антропологической школой и исторической поэтикой; таким образом, народные фольклорные персонажи (Ярило, Кострома и т. п.) могли органично и самостоятельно развиваться, доходя до стадии “недоразвившегося бога”,¹⁶⁸ пока христианство не проникло в деревню из городской среды. Иными словами, Аничков предполагает существование “двух язычеств”, объединенных общими праславянскими корнями, но отличающихся разными культурно-бытовыми потребностями, аграрными в одном случае, государственными и военными (с варяжскими элементами) в другом.

Вне зависимости от большей или меньшей приемлемости этих выводов, теория Аничкова, принимающая во внимание практически все имеющиеся в то время источники и исследования, являет-

⁽¹⁶⁶⁾ Там же, стр. 296.

⁽¹⁶⁷⁾ Владимир Я. Петрухин, *Русь христианская...*, цит., стр. 100-212.

⁽¹⁶⁸⁾ Евгений В. Аничков, *Весенняя обрядовая песня...*, цит., стр. 111.

ся до сих пор, возможно, самой удачной и полной попыткой объяснить все противоречия источников по данной теме и представляет собой, таким образом, идеальную базу для дальнейших исследований.

3.3. Кризис исследований

Как мы видели, первые два десятилетия XX-го века представляют собой решительный шаг вперед в изучении древнеславянского язычества: прежние теории и подходы усваиваются и очищаются от необоснованных элементов, появляются новые направления, основанные уже преимущественно на научных соображениях и на понимании исторического измерения и особенностей религиозной составляющей. Но в годы после первой мировой войны, как известно, начинается то разделение Европы, которое приведет к формированию железного занавеса и приостановлению творческого научного обмена между странами двух блоков. Изучение истории все больше приобретает политический смысл в ущерб беспристрастному рассмотрению вопроса. В то время как на Западе развивается история религии, например благодаря исследованиям ритуалов А. Ван Геннепа (*Les rites de passage*, 1909) и особенно Л. Леви-Брюля (*La mentalité primitive*, 1922, и *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931), в социалистической России устанавливается отрицательный подход к религии как к реликту досоветской истории (в письме 1939-го года Зеленин пишет Богатыреву, что в выборе предмета исследования “верования и обряды вообще не желательны”¹⁶⁹); в лучшем случае, такие советские ученые, как Н. М. Маторин рассматривают язычество как последнее препятствие на пути к христианству, предьявляя тем самым точку зрения, противоположную понятию двоеверия как смеси двух культурно-религиозных мировоззрений.¹⁷⁰

Кризис исследований в этой области можно проследить в работах Д. К. Зеленина (1878-1954). Он начал свои исследования в духе Веселовского и Аничкова, которые имели сильное влияние

⁽¹⁶⁹⁾ Петр Г. Богатырев, *Функционально-структуральное изучение фольклора (малоизвестные и неопубликованные работы)*. Москва 2006, стр. 54.

⁽¹⁷⁰⁾ См. Ив Левин, *Двоеверие и народная религия...*, цит., стр. 16.

особенно на его *Очерки славянской мифологии* (1916).¹⁷¹ Эта книга, предусмотренная как первая часть более широкого проекта, посвящается “заложным покойникам”, то есть умершим неестественной смертью, которых автор противопоставляет душам предков. Выявление особого статуса у заложных покойников и привлечение русалок и сходных им мифологических персонажей (например, южнославянских вил) представляет собой важное достижение Зеленина; тем не менее, приписать их исключительно к нечистой силе можно только посредством натяжки, как доказывают, помимо прочего, данные о вилах, наделенных в фольклоре преимущественно положительными чертами.¹⁷²

Помимо тщательно собранного материала и отделения его от комментариев, которое позволяет пользоваться им вне зависимости от принятия интересных, но не всегда достоверных догадок, следует подчеркнуть в *Очерках* выбранную методику: “Все почти исследователи, занимавшиеся русскою мифологиєю, шли от старого к новому, исходили из исторических известий о древнерусском языческом Олимпе и старались пристегнуть к этим старым известиям данные современных русских поверий. Наш путь совсем иной. Отправною точкою для нас всегда и везде служат современные верования и обряды русского народа. С ними мы сопоставляем исторические известия, если таковые имеются. И вообще, мы идем не от старого к новому, а от нового, нам современного и более нам близкого, – к старому, исчезнувшему, пытаясь, так сказать, раком в глубь истории”.¹⁷³

Н. И. Толстой видит еще одно важное преимущество метода Зеленина в использовании географически однородного фольклорного материала, “русского”, т. е. северославянского: перед тем, чтобы обратиться к общеславянскому контексту, необходимо проанализировать его отдельные части. Но вместо того, чтобы продолжить идти по этому пути и сузить круг исследований до определенного региона, Зеленин в дальнейших работах “довольно резко изменил методологический подход и цель ряда своих ис-

⁽¹⁷¹⁾ См. Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 559-560.

⁽¹⁷²⁾ *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*, цит., стр. 337-339.

⁽¹⁷³⁾ Дмитрий К. Зеленин, *Избранные труды. Очерки русской мифологии. Умершие неестественною смертью и русалки*. М. 1995, стр. 38 (1-е изд. 1916).

следований”.¹⁷⁴ Причина этого исследовательского поворота лежит, видимо, в обстоятельствах тогдашней советской науки, где, начиная с 30-х годов, ужесточение политической обстановки делает практически невозможной спокойную научную работу.¹⁷⁵ Официально признанным направлением в этой области стала “яфетическая теория” Н. Я. Марра, который отталкивался от тезисов антропологической школы о едином человеческом развитии, и, по меткому, но вряд ли несправедливому суждению Толстого, “приспособил его к языкам мира и довел его до полного абсурда”.¹⁷⁶ Марризм достигает своего апогея в конце 40-х годов, уже после смерти ученого, когда “ни говорить, ни искать, ни писать на лингвистические темы без упоминания имени Марра стало невозможным”.¹⁷⁷ Не случайно, что именно в эти годы произведения Веселовского, которые никогда не переставали вызывать интерес у многих, были объявлены антисоветскими, а его последователи (такие как Шишмарев, Жирмунский, Азадовский, а также Чичеров, Пропп и др.) оказались в весьма затруднительном положении и были обязаны публично отказаться от “ложного” учения.¹⁷⁸ Несмотря на сложившуюся ситуацию, поздние работы Зеленина не лишены научного интереса, хотя, как пишет Т. Г. Иванова, “конец 1930-х гг. ученому, как и всей стране, дался очень тяжело и надломил его: результативность работы ученого резко пошла на убыль”.¹⁷⁹

Исследования о древнеславянской религии продолжают развиваться на международном уровне научного общения до 20-х годов, но уже без активного участия русских ученых (Аничков напишет свои последние работы уже в эмиграции, а интересная книга о магических обрядах и обычаях Е. Г. Кагарова *Религия древ-*

(¹⁷⁴) Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 544.

(¹⁷⁵) См. Дмитрий К. Зеленин, *Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1934-1954*. М. 2004, стр. 7-16.

(¹⁷⁶) Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 546.

(¹⁷⁷) Владимир М. Алпатов, *Марр, марризм и сталинизм*, “Философские исследования”, 4 (1993), стр. 284.

(¹⁷⁸) Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 235-238.

(¹⁷⁹) Дмитрий К. Зеленин, *Избранные труды. Статьи по духовной культуре...*, цит., стр. 12-13.

них славян (1918) только хронологически принадлежит послереволюционному времени). Тем не менее, в других славянских странах интерес к религиозным древностям не снижается до второй мировой войны.

В Болгарии в духе Веселовского и Аничкова изучает местный фольклор М. Арнаудов (1878-1978), начинавший свою исследовательскую деятельность в начале века (*Българските народни приказки*, 1905) и продолжавший двигаться в этом направлении (*Кукеры и русалии*, 1920); он, по словам Ш. Кулишича, “уже в 1922 году указывал на необходимость исторического изучения генетических связей между явлениями народной религии, притом считав, что народный календарь болгарских славян зависел от производственных сельскохозяйственных циклов”.¹⁸⁰

Совсем с другим подходом изучает фольклор В. Чайканович (1881-1946). Сербский фолькорист сравнивал местные народные обычаи с материалом других народов, но, по словам Кулишича, “помимо обширного сопоставления не произвел исторический анализ внутренних отношений”;¹⁸¹ в результате он выработал лишенную научного обоснования теорию о божестве Дабоге, наделенном невероятным количеством свойств, который “стоял во главе нашего пантеона, и был вплоть до конца язычества наш величайший бог, summus deus”.¹⁸²

Известный польский этнограф К. Мошиньский (1887-1959) в своем громадном, но неоконченном труде *Kultura ludowa słowian* (1929-1939) применяет метод Зеленина, исходя из предпосылки, что, по словам Е. Гаспарини, “нельзя проследить самые отдален-

(¹⁸⁰) “Mihail Arnaudov [...] je još 1922. godine ukazivao na potrebu istorijskog proučavanja genetičkih veza među pojavama narodne religije, ocjenjujući pri tome da je narodni kalendar bugarskih Slovena zavisio od proizvodnih ciklusa zemljoradnje i stočarstva”, Špiro Kulišić, *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo 1979, стр. 34.

(¹⁸¹) “Čajkanović [...] uz opsežne komparacije nije vršio istorijsku analizu po unutrašnjim vezama”, там же, стр. 33.

(¹⁸²) “Дабог [...] стајао је на челу нашег пантеона, и био све до краја паганизма наш највећи бог, summus deus” (выделено автором), Веселин Чајкановић, *Дабог*, в: Он же, *О врховном богу у старој српској религији*. Београд 1994 (1-е изд. 1941), стр. 169.

ные формы, не иначе как начав с самых близких”;¹⁸³ по сравнению с русским ученым он идет дальше и сосредотачивается уже на определенном регионе, Полесье. Выбор весьма консервативной местности на границе Польши, Украины, Белоруссии и России выглядит особенно удачным; тем не менее, нельзя отождествлять, как иногда делает более или менее сознательно Мошинский, черты этого региона с общеславянскими без необходимого сравнения с данными из других славянских областей. Л. Н. Виноградова видит главную заслугу Мошинского в том, что он “впервые сформулировал одну из главных методологических проблем в изучении народной демонологии. Он отмечает значительную степень варьирования поверий об одном и том же персонаже в разных локальных зонах”.¹⁸⁴ Можно сказать, что польский этнограф заложил основы для той научной дисциплины, которая обретет в дальнейшем название “этнолингвистика” (см. § 5).

С началом войны и вступлением всех славянских стран в социалистический блок взаимосвязь с западными учеными осложняется. Политическое разделение не могло не повлиять на научную среду, что можно проследить на примере столкновения по поводу аутентичности *Слова о Полку Игореве* двух крупных ученых, нового редактора “Revue des Études Slaves” А. Мазона и известного представителя формализма и структурализма Р. О. Якобсона: по свидетельству современника, “неудобно говорить о Слове Игоря. Это уже не филологическая проблема, а вопрос веры. Есть вероятность, не желая того, задеть уважительные убеждения и получить в ответ грубые возражения. Господин Якобсон защищает аутентичность Слова всеми силами обиженного верующего”.¹⁸⁵ Любое скептическое высказывание по отношению к куль-

⁽¹⁸³⁾ “non si poteva risalire alle forme più remote se non partendo dalle più vicine”, Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo*, цит., стр. 12.

⁽¹⁸⁴⁾ Людмила Н. Виноградова, *Народная демонология и мифо-ритуальная традиция славян*. Индрик, М. 2000, стр. 9.

⁽¹⁸⁵⁾ “Il n’est pas agréable de parler du Slovo d’Igor. Ce n’est plus une question philologique, c’est un affaire de foi. On risque, sans le vouloir, de blesser des convictions respectables, et de s’attirer de rudes réponses. M. Jakobson défend l’authenticité du Slovo avec la vigueur d’un croyant offensé”, André Vaillant, *La “Terre de Trojan”*, “Revue des Études Slaves”, 24 (1948), стр. 179.

турному развитию древних славян и в послевоенные годы воспринимается, особенно советскими исследователями, как политическое предубеждение против славянских наций, вне зависимости от аргументаций. В статье 1964-го года Якобсон пишет: “Вышедшие при Гитлере в годы его похода против славян шовинистические публикации Эрвина Винеке (Лейпциг, 1940) и Леонарда Франца (Брно, 1943) пустили в ход всевозможные ухищрения, дабы убедить, что праславянские верования оставались на уровне примитивной демонологии и не доросли до веры в индивидуальных богов, пока, дескать, славянские народы на пороге исторического бытия не подверглись германскому религиозному влиянию. К сожалению, оба этих тезиса – наивное, игнорирующее мировой антропологический опыт представление о варварской стадии ‘безбожной’ веры в демонов”.¹⁸⁶ Показательно, что Якобсон ограничивается этими общими соображениями и никак не разбирает произведения двух немецких ученых, выводы которых, несмотря на известную идеологическую подкладку, не лишены веских аргументов и научного значения (намного более развернутую и обоснованную критику исследований Винеке и Франца проводит Михайлов¹⁸⁷). Следует заметить, что, если по отношению к некоторым ученым подозрение в предвзятости может быть уместным, вряд ли это может относиться к таким ученым славянского происхождения, разделяющим в основном соображения немецкой науки, как Кагаров, Аничков и др. Причем не следует забывать, что очень часто немецкие “шовинисты” проявляли такой же скептицизм по отношению к своей древней религии; например, по поводу языческих святилищ, “эти исследователи сомневались в их существовании как у славян, так и, прежде всего, у германских племен”.¹⁸⁸

Из многочисленных ученых, обычно приписываемых к скептической школе, можно действительно назвать скептиком разве

⁽¹⁸⁶⁾ Роман О. Якобсон, *Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии*, в: *VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3-10 августа 1964 г.*, т. V. М. 1970, стр. 609.

⁽¹⁸⁷⁾ Николай Михайлов, *История славянской мифологии...*, цит., стр. 75-84.

⁽¹⁸⁸⁾ Александр Гейштор, *Мифология славян*. М. 2014, стр. 309 (ориг. на польском 1982).

только Б. О. Унбегауна (причем ученого также славянского происхождения), автора известной статьи *La religion des anciens slave* (1948), посвященной почти исключительно отрицанию существовавших теорий. Исследования датского ученого Стендера-Петерсона, например, не лишены конструктивной стороны: он сам себя называет “скептиком”, но только перед “весьма сложными теориями [индоевропеистики, С.М.], включающими в себя большие натяжки с лингвистической точки зрения”; он считал, “что русские имели слово для ‘грома, молнии’, но не имели настоящего бога грома и молнии”.¹⁸⁹ Стендер-Петерсен обосновывает свое мнение тем, что “крестьянское славянское население не имело такого бога, какой предполагает существование сильной военной организации”.¹⁹⁰ Не ограничивается критикой также труд моравского слависта Е. Шнеевейса *Grundriss des Volksglaubens und Volksbrauchs der Serbokroaten*, где тщательно анализируется смешанность фольклорных элементов у сербо-хорватов.¹⁹¹

На фоне поляризации двух блоков и постепенной утраты связи с достижениями науки рубежа двух столетий является во многих отношениях исключением деятельность Вл. Я. Проппа. Советский ученый беспристрастно оценивает и использует современные западные исследования, а также старается продолжить ход дореволюционной науки, даже в те годы, когда это могло принести немало неприятностей. Особое место в теоретических построениях Проппа занимает Веселовский, у которого он взял, как пишет Шайтанов, “название и идею своей знаменитой книги”,¹⁹² *Морфология сказки*, которая практически начинается и за-

(¹⁸⁹) “I must admit that I am very skeptical regarding these highly complicated theories, which linguistically involve great difficulties, and incline towards the view that the Russians had a word for ‘thunder, lightning’, but no real god of thunder and lightning”, Adolf Stender-Petersen, *Russian paganism*, в: *Mitologia Slava*, I. *Studi sulla mitologia dei popoli slavi. Antologia*. A cura di Nikolaj Mikhailov. Pisa 1993, 50 (1-е изд. 1956).

(¹⁹⁰) “The agricultural Slavic population itself had no such god as would presuppose the existence of a strong military organization”, там же, стр. 113.

(¹⁹¹) Edmund Schneeweis, *Der Volkstümliche Glaube*, в: *Mitologia Slava*, I, цит., стр. 13 (1-е изд. 1935).

(¹⁹²) Александр Н. Веселовский, *Избранное: Историческая поэтика*, цит., стр. 8-9.

канчивается ссылками на *Историческую поэтику*.¹⁹³ В предисловии к *Историческим корням волшебной сказки* он пишет: “Вопрос о предпосылках в большинстве случаев даже не ставился, и голос гениального Веселовского, который сам неоднократно пересматривал свои предпосылки и переучивался, остался гласом вопиющего в пустыне”.¹⁹⁴ Еще в 1965-м году в своем дневнике, несмотря на разногласия со своим предшественником по отдельным пунктам, он писал: подымаю на щит ‘Поэтику сюжетов’”.¹⁹⁵ Таким образом, совершенно неудивительно, что, когда борьба против “космополитизма” выбрала Веселовского своей мишенью, обвинения выпали и на долю Проппа (о его *Исторических корнях волшебной сказки* писали: “это Веселовский, доведенный до абсурда и мракобесия”).¹⁹⁶ Видимо, по политическим причинам в *Русских аграрных праздниках*, главном труде Проппа о древнерусской духовной культуре, труды Веселовского упоминаются преимущественно в качестве фольклорного материала, и он сам несколько пренебрежительно назван представителем “школы заимствования”;¹⁹⁷ тем не менее, и в этом труде Пропп утверждает, что “А. Н. Веселовскому в области изучения фольклора принадлежат огромные заслуги”.¹⁹⁸

Именно близостью Проппа к создателю исторической поэтики можно объяснить отличия в его понимании исторического исследования по сравнению с другими представителями русского формализма. Для Якобсона, например, типологическое сравнение дает само по себе историческую перспективу и позволяет мифологу реконструировать целое из отрывочных данных:¹⁹⁹ в своем предположении о лингвистической отождествляемости санскритского Varuna-Asura и славянского Велеса-Волоса (тезис о существовании двух отдельных персонажей Якобсон вообще не

⁽¹⁹³⁾ Владимир Я. Пропп, *Морфология сказки*. Л. 1928, стр. 21, 127-128.

⁽¹⁹⁴⁾ Владимир Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, цит., стр. 5.

⁽¹⁹⁵⁾ Владимир Я. Пропп, *Неизвестный В. Я. Пропп*. СПб. 2002, стр. 298.

⁽¹⁹⁶⁾ Анатолий Тарасенков, *Космополиты от литературоведения*, “Новый мир”, 2 (1948), стр. 136.

⁽¹⁹⁷⁾ Владимир Я. Пропп, *Русские аграрные праздники...*, цит., стр. 12-13.

⁽¹⁹⁸⁾ Там же, стр. 13.

⁽¹⁹⁹⁾ Роман О. Якобсон, *Роль лингвистических показаний...*, цит., стр. 619.

принимает во внимание), он не находит нужным заполнить многотысячелетнее расстояние между источниками о двух теонимах.²⁰⁰ Наоборот, Пропп, вслед за Веселовским, уверен, что “формальное изучение нельзя отрывать от исторического и противопоставлять их. Как раз наоборот: формальное изучение, точное систематическое описание изучаемого материала есть первое условие, предпосылка исторического изучения”;²⁰¹ можно сказать, что проведенный в *Морфологии сказки* типологический анализ является только предварительным этапом для таких диахронических исследований, как *Исторические корни волшебной сказки* и *Русские аграрные праздники*. Примечательно, что, по словам автора, эти три книги обдуманы и в основном написаны в одни и те же годы и только политическими соображениями объясняется разное время их опубликования.²⁰²

На основе широчайшего сравнительного материала Пропп обнаруживает исторические корни волшебной сказки в первобытных обрядах посвящения юношей во взрослую жизнь, главные черты которых он усматривает в функциональной структуре сказки. Если здесь автор выделил диахронический пласт международного уровня, в *Русских аграрных праздниках* сфера исследования сужается до национальных признаков исследуемого материала. Пропп продолжает здесь работу о календарных праздниках Аничкова, который открыл свою диссертацию цитатой из *Разысканий* Веселовского: “Я склоняюсь к убеждению, что при изучении народного поверья и обряда следует выделить в том и другом то, что я назвал бы общими местами культа, жертвоприношения и т. п., повторяющимися в сходных чертах, при разного рода праздниках и вне связи с местом, занимаемым ими в земледельческом годе”.²⁰³ Если Аничков предпринял изучение только ве-

(²⁰⁰) Roman Jakobson, *The Slavic God “Veles” and his Indo-European Cognates*, в: *Studi linguistici in onore di Vittore Pisani*. Brescia 1969, II, стр. 579-599.

(²⁰¹) Владимир Я. Пропп, *Фольклор и действительность. Избранные труды*. Наука, М. 1976, стр. 139.

(²⁰²) Maria Solimini, *Introduzione*, в: VI. J. Propp, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*. Bari 1993, стр. 7-8 (1-е изд. 1978).

(²⁰³) Евгений В. Аничков, *Весенняя обрядовая песня...*, цит., стр. 59; см. Александр Н. Веселовский, *Разыскания в области русских духовных стихов*.

сенных праздников, Пропп заявляет, что, рассматривая “весь годовой цикл” народных праздников, а не “в отрыве один от другого”, выветится “ясно осязаемое сходство”.²⁰⁴ Советский ученый обнаружил специфическую типологию мифического персонажа, выступающего как в весенних, так и в зимних обрядах; Клейн резюмирует выделенные Проппом фазы развития таких персонажей: “сначала воплощением сверхъестественной силы считаются деревья (животные и т. п.); потом сила мыслится живущей в дереве и отделимой от него. Она антропоморфируется (в виде куклы или личности). На следующем этапе это антропоморфное существо получает имя (Ярило, Кострома и т. д.). [...] О куклах вспоминают только во время праздников, в остальное время они как бы не существуют”.²⁰⁵ Следующий этап, когда “этим существам начинают приписывать уже постоянное существование”,²⁰⁶ Пропп в русских аграрных праздниках не обнаруживает. Употребляемое им для северославянского фольклора понятие “недоразвившегося божества”²⁰⁷ повторяет буквально вышеупомянутое выражение в диссертации Аничкова. Опускание прямой ссылки на нее можно объяснить стремлением избежать непосредственных упоминаний трудов антисоветского эмигранта. Тематические и формальные совпадения монографии Проппа с предшественником²⁰⁸ настолько очевидны, что в любом случае следует предположить прямую, пусть и неосознанную связь между двумя учеными. Таким образом, странность отсутствия “летописных богов” в книге Проппа, отмеченную Клейном,²⁰⁹ можно объяснить близостью автора к теории “двух язычеств”, излагаемой в *Язычестве и Древней Руси*: фольклорные персонажи развивались из традиционных земледельческих поверий, без участия городской дружинной религии Владимира, которая не успела повлиять на народные представления деревни из-за христианизации.

И, “Сборник ОРЯС”, СПб., 21 (1880), стр. 157.

⁽²⁰⁴⁾ Владимир Я. Пропп, *Русские аграрные праздники...*, цит., стр. 15.

⁽²⁰⁵⁾ Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 57.

⁽²⁰⁶⁾ Владимир Я. Пропп, *Русские аграрные праздники...*, цит., стр. 99.

⁽²⁰⁷⁾ Там же, стр. 98.

⁽²⁰⁸⁾ Подр. в Sergio Mazzanti, *Gli studi...*, цит., стр. 254-258.

⁽²⁰⁹⁾ Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 57.

Параллельно и не без влияния Проппа другие советские исследователи, несмотря на более или менее убежденное принятие ультрасоциальных теорий, вытесняющих религиозный элемент на задний план, привнесли свой вклад в изучение религиозной традиции, прежде всего в области фольклора; можно упомянуть, например, монографию В. И. Чичерова *Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX веков* (1957), многократно процитированную в *Русских аграрных праздниках*. Непосредственным продолжением трудов Проппа является интересная книга Н. Н. Велецкой, *Языческая символика славянских архаических ритуалов* (1978), которая применяет метод предшественника к ритуалам “проводов на тот свет”, приводя новые аргументы в пользу теории о тесной связи аграрных праздников с культом предков.

Несколько особняком стоит фигура С. А. Токарева, автора многочисленных работ о первобытной религии (среди прочих – *Религиозные верования восточнославянских народов*, 1957) и главного редактора неоднократно переиздаваемой энциклопедии *Мифы народов мира*. “Характерной чертой его научной деятельности – пишет В. Я. Петрухин – было понимание и выявление глубоких взаимосвязей в развитии материальной культуры, общественного строя и культуры духовной”.²¹⁰ Несмотря на то, что Токарев, в духе материалистского подхода, считал социальный элемент чуть ли не единственным ключом к пониманию исторического развития любой религии,²¹¹ на практике он всегда серьезно относился к другим несвойственным ему подходам, учитывая работы дореволюционных и даже иностранных авторов.

Несмотря на эти попытки, наследственная связь с дореволюционной наукой все больше и больше теряется, и в дальнейшем изучение славянского язычества пойдет уже по другим путям.

4. Борьба новых направлений

Начиная с середины XX-го века развитие религиоведения дает толчок новому подъему интереса к славянским религиозным древ-

⁽²¹⁰⁾ Владимир Я. Петрухин, *Русь христианская...*, цит., стр. 487.

⁽²¹¹⁾ См. Špiro Kulišić, *Stara slovenska religija...*, цит., стр. 33.

ностям. Одним из первых замечает эту перемену чешский ученый В. Мачек в своем кратком *Essai comparatif sur la mythologie slave*.

Сравнительная мифология впала в совершенное пренебрежение, в основном из-за ложных этимологий и интерпретаций, основанных на них. Она была, как говорится, полностью погребена в забвении и отошла в историю, как и любая другая из частых ошибок науки. Тем не менее, в наши дни некоторые ученые возвращаются к этому методу: достаточно упомянуть Джоржа Дюмезиля и Франца Рольфа Шредера, которые добились блестящих успехов. Наука сохранила очень мало из старого сравнительного метода, и это малое – все, что мы знаем об индоевропейской религии.²¹²

Из представителей нового поколения компаративистов особенной популярностью в славянских странах пользовался Ж. Дюмезиль, который рано заинтересовался славянским фольклором.²¹³ Так называемая трехфункциональная теория французского лингвиста основана на предположении, что жизнь индоевропейских народов была организована согласно трем функциям: религиозной, военной и экономической.²¹⁴ В XX-м веке в западном религиоведении развивается также, в полемике с социологическим подходом, направление, акцентирующее специфичность духовного элемента и его определенную независимость от бытового контекста;²¹⁵

(²¹²) “La mythologie comparative est tombée en une mésestime complète, due surtout à des étymologies fausses et aux interprétations fondées sur elles. Elle fut, pour ainsi dire, totalement ensevelie dans l’oubli et laissée à l’histoire comme l’une des fréquentes erreurs de la science. Néanmoins, de nos jours, certains savants reviennent à cette méthode: je ne citerai que George Dumézil et Franz Rolf Schröder, qui ont obtenu de brillants succès. La science n’a retenu que très peu de chose de l’ancienne méthode comparative, et ce peu de chose est en même temps tout ce que nous savons de la religion indo-européenne”, Vaclav Machek, *Essai comparatif sur la mythologie slave*, “Revue des Études Slaves”, XXIII (1947), стр. 49.

(²¹³) George Dumézil, *Les bylines de Michajlo Potyk et les légendes indo-européennes de l’Ambroise*, “Revue des Études Slaves”, (1925) 5, стр. 205-237.

(²¹⁴) См. Giovanni Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni*, цит., стр. 60-61.

(²¹⁵) Maria V. Cerutti, *Storia delle religioni*, цит., гл. I, 6.

главный представитель данного направления, румынский религиовед М. Элиаде, обладающий огромными знаниями мифологии различных народов (он уделял внимание также славянскому язычеству), считал, что мифы “не столько передают опыт человеческой жизни с ее переживаниями, сколько служат удовлетворению основных потребностей человека [...], чтобы человек ‘через символ, ритуалы и архетипы’ мог бежать от истории и постоянно возвращаться в мистическое время”.²¹⁶

Наряду с индоевропеистикой и религиоведением толчок к возобновлению интереса к религиозным древностям дала французская школа К. Леви-Стросса, который будучи связан со структурализмом и особенно с Якобсоном, с которым он тесно сотрудничал, сильно повлиял на исследования о первобытной религии славян (например, см. введенные им понятия “табу” как первого свидетельства культуры²¹⁷ и “бриколажа” как задачи мифолога, реконструирующего схему из разрозненных и неоднородных частиц мозаики²¹⁸). Как Дюмезиль, так и Леви-Стросс с Якобсоном исходили из предпосылки, что каждая культура организуется в определенной системе и что эта система является сутью данной культуры, по образцу синхронной лингвистики, согласно которой “parole” является практической, индивидуальной реализацией “langue”, а “langue” структурой, определяющей отдельные выражения “parole”.²¹⁹ При таком подходе не всегда понятно, является ли целью исследования объяснение конкретной исторической действительности или реконструкция абстрактной системы. Возможность смешения средства с целью в научном процессе особенно заметна в тех исследовательских областях, в которых конкретных исторически засвидетельствованных данных осталось весьма мало; здесь заманчивой представляется реконструкция системы по образцу других культур, более богатых источниками: таким образом, сравнение из вспомогательного элемента для решения спор-

⁽²¹⁶⁾ Александр Гейштор, *Мифология славян*, цит., стр. 39.

⁽²¹⁷⁾ См. Giovanni Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni*, цит., стр. 511.

⁽²¹⁸⁾ См. Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*. Kraków 2003, стр. 15.

⁽²¹⁹⁾ Фердинанд де Соссюр, *Заметки по общей лингвистике*. М. 1990, стр. 170-171 (1-е изд. 1916).

ных вопросов в изучении других культурных контекстов само превращается в источник.

Первые попытки реконструкции славянской мифологии после кризиса второй четверти XX-го века шли как раз не по пути Элиаде, подход которого плохо укладывался в господствующий в социалистических странах материализм, а по пути Дюмезиля и Леви-Стросса. Но в отличие от Запада, где развитие науки шло более или менее непрерывно, политическая ситуация в восточной Европе, особенно в СССР, привела к почти полному забвению науки конца XIX – начала XX веков.

Реконструкции славянской мифологии А. Гейштора (1982) в Польше и В. Вс. Иванова и В. Н. Топорова (1965-1972) в СССР применяют трехфункциональную схему Дюмезиля к славянской мифологии, предполагая, что если славяне были индоевропейцами, они непременно унаследовали общую религиозную систему у своих предков (примечательно, что сам Дюмезиль уточнил, что названия и функции богов развиваются разными путями²²⁰). Впрочем, польский ученый, который начал свои исследования раньше двух советских коллег и более близок к западной науке, осознает не только условность реконструкции Дюмезиля, но даже спорность существования самого индоевропейского языка.²²¹ Тем не менее, Гейштор убежден, что мифология является “главной частью религии” и что обряд представляет собой прямое отражение мифа (“там где был обряд, всегда был миф”²²²). Несмотря на то, что польский мифолог сам признает, что “славянский материал [...] не так легко разместить согласно установленным Дюмезилем триадам”,²²³ его реконструкция славянского пантеона все равно полностью придерживается трехфункциональной теории: по мнению Гейштора, Перун и Велес относятся к первой функции (правовой и магической), Сварог и Дажьбог ко второй (физической и военной), и Мокошь, Лель и Полель к третьей (плодородие); данную классификацию сам ученый считает условной, так как одни и те

⁽²²⁰⁾ См. Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, цит., стр. 99.

⁽²²¹⁾ Александр Гейштор, *Мифология славян*, цит., стр. 49-50.

⁽²²²⁾ Там же, стр. 19-20.

⁽²²³⁾ Там же, стр. 58.

же божества могут быть отнесены к разным функциям (например, Перун ко второй, а Велес к третьей).²²⁴ Впрочем, довольно часто автор частично принимает выводы коллег, которые противоречат его же концепции, что придает книге некоторую неопределенность, но делает честь ученому, не умалчивающему о противоположных точках зрения.

Более цельной выглядит реконструкция Иванова и Топорова, которая отличается от попытки Гейштора в подробностях (они относят Перуна преимущественно ко второй функции, Волоса к третьей, а в первой функции нашлось место малоизвестному Стрибогу²²⁵) и тем, что она меньше зависит от построений Дюмезиля. Главным достижением двух ученых считается выявление так называемого “основного мифа”, который они описывают так: “бог грозы Перун, обитающий на небе, на вершине горы, преследует своего змеевидного врага, живущего внизу, на земле. Причина их распри – похищение Велесом скота, людей, а в некоторых вариантах – жены громовержца”.²²⁶ Л. С. Клейн провел обстоятельный обзор трудов двух советских ученых и дал такую оценку их метода: “нагромождено огромное количество наблюдений, соображений и аргументов очень разной пробы. Счастливые идеи и свежие сопоставления смешаны с натяжками, декларативностью, просто заумью и несерьезной игрой словами. Вместо строгой логики зачастую лишь многозначительные намеки, вместо веских и упорядоченных аргументов – тонкая и неразборчивая вязь косвенных выводов, длинные цепочки с перескакиванием через слабые звенья”.²²⁷ Иванов и Топоров применили к своей реконструкции метод Леви-Стросса: “от одного варианта мифа к другому постоянно появляются различия, выражаемые не в форме незначительных – положительных либо отрицательных – нововведений, а в виде четко обозначенных отношений – таких, как противоречие,

(²²⁴) Aleksander Gieysztor, *Religione slava*, в: *Nuovo dizionario delle religioni*. A cura di H. Waldenfels. Torino 1993, стр. 901.

(²²⁵) См. Александр Гейштор, *Мифология славян*, цит., стр. 54-58.

(²²⁶) Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Славянская мифология*, в: *Славянская мифология: Энциклопедический словарь*, цит., стр. 6.

(²²⁷) Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 61.

противоположность, инверсия или симметрия”,²²⁸ таким образом, нередкое смешение атрибутов громовержца и его соперника в предполагаемом “основном мифе” истолковывается как регулярная инверсия.²²⁹ Понятие табу позволяет двум ученым относить к известным теонимам слова, которые по правилам лингвистики не могут быть связанными друг с другом (например рег. “ёлс” с “Велесом”²³⁰).

Методологическую опасность этого подхода, отталкивающего от выводов, а не от источников, отмечает Клейн: “при такой методике, приложенной к фрагментированному, искаженному и перепутанному материалу, каковы пережитки язычества, авторы с ярким талантом и великолепной эрудицией (а Иванов и Топоров именно таковы) могут, конечно, связать все со всем и вывести все, что угодно”.²³¹ Если объективно смотреть на реальные источники, отголоски “основного мифа” можно проследить разве только по поздним фольклорным материалам; вообще не очень понятно, на каком основании два советских ученых считают “основным” именно этот миф, а не другой;²³² более того, нет никаких достоверных свидетельств о связи любого древнеславянского божества с этим мифом, и в общем итоге можно согласиться с утверждением Клейна о том, что “поединок Перуна с Велесом является сплошным домыслом”.²³³ Ради стройности схемы Иванов и Топоров способны не только обойти без аргументов противостоящие их концепциям теории (например, вышеупомянутая идея о несовпадении Велеса и Волоса), но даже пытаться реабилитировать памятники, поддельность которых давно и бесспорно

(²²⁸) “d’une variante à l’autre d’un même mythe apparaissent toujours des différences exprimables sous forme, non de mêmes incréments positifs ou négatifs, mais de rapports tranchés tels la contrariété, la contradiction, l’inversion ou la symétrie” (перевод с франц. К. З. Аюпяна в: Клод Леви-Строс, *Мифологии: человек голый*. ИД Флуид, М. 2007, стр. 640-642). См. Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей...*, цит., стр. 74.

(²²⁹) Там же, стр. 63.

(²³⁰) Там же, стр. 54-55.

(²³¹) Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 62.

(²³²) См. там же.

(²³³) Там же, стр. 59.

доказана (используются, например, фольклорные вставки Раковского²³⁴ и глоссы на *Mater Verborum*²³⁵).

Предпосылки всей концепции лежат в предположении, что с эпохи дифференциации индоевропейских народов, относящейся, по мнению индоевропеистов, к концу третьего тысячелетия до н. э.,²³⁶ основы мифологии остались практически неизменными; еще более красноречиво высказываются сами Иванов и Топоров о так называемой “высокой мифологии”: “Элементы этого уровня существуют в панхронии и, строго говоря, не связаны со временем”.²³⁷ На этом основании восполнить многотысячелетний пробел, отделяющий предполагаемый индоевропейский народ от первых источников о праславянской религии (VI века до нашей эры), несложно и, в конечном счете, даже ненужно. Система двух советских ученых послужила образцом для целого ряда исследователей, от известного представителя семиотики Б. А. Успенского,²³⁸ применявшего ее к народным представлениям о св. Николае, до недавних попыток Н. А. Михайлова.²³⁹

Попытку обновления мифологизма посредством соединения с наследием Веселовского провел Е. М. Мелетинский (1918-2005), концепции которого стали очень популярными в 80-ых годах, и еще более в первые годы после распада СССР. Примирение нового мифологизма с исторической поэтикой оказалось все-таки задачей довольно сложной и приводящей к известным натяжкам;²⁴⁰ в любом случае, внимание Мелетинского обращено преж-

(²³⁴) Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей...*, цит., стр. 112.

(²³⁵) Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Славянская мифология*, цит., стр. 12.

(²³⁶) Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей...*, цит., стр. 158.

(²³⁷) Вячеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*. М. 1965, стр. 186.

(²³⁸) Борис А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*. Изд-во Моск. ун-та, М. 1982.

(²³⁹) Николай Михайлов, *История славянской мифологии...*, цит.

(²⁴⁰) См. Игорь О. Шайтанов, *Классическая поэтика...*, цит., стр. 83; Sergio Mazzanti, *La ricezione di Aleksandr N. Veselovskij in Italia*, “Ricerche slavistiche”, Nuova serie 11 (57) (2013), стр. 415-418.

де всего к мировой культуре и литературе, а специально праславянской мифологии он почти не касался.

Новый мифологизм всегда оставался в СССР довольно элитарным направлением, несмотря на то, что он предлагал довольно лестную картину праславянской культуры. С конца 40-х годов официальной политически “правильной” теорией по религиозным древностям стала так называемая археологическая школа, заменившая яфетическую концепцию Марра. Клейн описывает ее так:

Школа эта трактовала археологию как “историю, вооруженную лопатой”, по крылатому выражению основателя школы профессора А. В. Арциховского. Эта формулировка подразумевает, что археология – это та же история, но воссоздаваемая не по письменным источникам, а по материальным памятникам. Методы обеих наук в принципе одни и те же, поэтому, с позиций этой школы, археолог может смело пользоваться письменными источниками, а знающий историк – археологическим материалом: для понимания его какая-либо особая методика не нужна, достаточно эрудиции и здравого смысла, тут факты сами за себя говорят.²⁴¹

Корифеем этой школы постепенно стал Б. А. Рыбаков (1908-2001), в 1949-ом году получивший сталинскую премию за *Ремесло древней Руси* (1948). Поощренный успехом и защищенный от всякой критики одобрением высших политических сфер,²⁴² советский археолог разрабатывал в течение нескольких десятилетий полевых работ свою концепцию язычества древних славян, которая найдет окончательное выражение в двух позднейших крупных работах *Язычество древних славян* (1981) и *Язычество древней Руси* (1987). Рыбакова можно отнести к новому варианту исторической школы, “которая усматривала в каждом летописном или эпическом мотиве и сюжете прямое отражение неких ‘исторических фактов’”;²⁴³ таким образом, он реконструирует такую хронологическую схему, которая доходит даже до эпохи мамонтов и в которой самое почетное место занимает верховное божество сла-

⁽²⁴¹⁾ Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 95.

⁽²⁴²⁾ См. *там же*, стр. 69.

⁽²⁴³⁾ Владимир Я. Петрухин, *Русь христианская...*, цит., стр. 101.

вян по имени Род.²⁴⁴ Эрудированность советского академика велика, и она распространяется нередко даже на исследования начала века: помимо широкого использования труда Аничкова, он один из первых, кто стал обращать внимание на труд Гальковского, хотя довольно выборочно и далеко не всегда критично.

Привязанность Рыбакова к абсолютной хронологии придает его работам большую конкретность, чем у мифологов, блуждающих по необъятному пространству панхронии; но его историзм слишком прямолинейный и не считается с “относительной хронологией” (см. § 3.1) и различностью менталитета древнего и современного человека. Истолкования Рыбакова посредством “методологии здравого смысла” часто являются результатом его фантазии и увлечения желанием доказать древность и величие славянских предков; сам бог Род нигде не засвидетельствован и воскрешен только слабой подготовкой ученого в области филологии и лингвистики. Отрицательную оценку общей теории советского археолога разделяют ученые разных направлений.²⁴⁵

Другая важная концепция о древнеславянском язычестве была создана также в конце 70-х – начале 80-х годов и также основана на полевых исследованиях, но в области этнографии. Она вырабатывается на основе этнолингвистики, дисциплины, соединяющей лингвистику и культурологию, которая возникла в первой половине XX века и распространялась с 60-х годов практически во всех славянских странах в форме этнографических словарей.²⁴⁶

Из двух важнейших этнолингвистических школ, польской и российской, более причастна к нашей тематике вторая, ориентированная “на широкое сопоставление всех славянских традиций

⁽²⁴⁴⁾ Борис А. Рыбаков, *Язычество древних славян*. М. 1981, стр. 438-470.

⁽²⁴⁵⁾ Nikolaj Mikhailov, *Mitologia slava: stato attuale e prospettive degli studi*, в: *Mitologia Slava*, I, цит., стр. 10; Владимир Я. Петрухин, “Боги и бесы” русского Средневековья: род, рожаницы и проблема древнерусского двоеверия, *Славянский балканский фольклор. Народная мифология*. Индрик, М. 2000, стр. 389; Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, цит., стр. 192, и др. Для более тщательного разбора “возвеличивающей концепции” Рыбакова ссылаемся на Л. С. Клейна: *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 68-105.

⁽²⁴⁶⁾ Ср. Andrzej Szyjewski, *Religia Słowian*, цит., стр. 243-244.

и – по возможности – реконструкцию на этой основе праславянского состояния системы”, чем первая, работающая “в рамках преимущественно своей культуры”.²⁴⁷ Метод Н. И. Толстого (1923-1996), главного представителя российской этнолингвистики, находит, также как у Иванова и Топорова, свои корни в формализме: “Структура, развитие, внутреннее членение и функционирование духовной культуры во многом схожи (изоморфны) с теми же особенностями и функциями языка, поэтому методы, выработанные в языкознании и касающиеся определения эволюции, древнего состояния и строя языка, применимы к изучению культуры”.²⁴⁸ Но в отличие от представителей теории основного мифа Толстой убежден, что для генетической реконструкции за синхронным анализом должен следовать диахронический подход²⁴⁹ и связанный с ним специфический метод. На формирование взглядов ученого несомненное влияние оказал разбор теорий предшественников, не только Д. К. Зеленина, чьим последователем можно считать самого Толстого, но и других ученых прошлого, таких как Богатырев и Якобсон, и особенно Веселовский, наследие которого придается огромное значение.²⁵⁰ Неслучайно, таким образом, что реконструкция славянской мифологии Толстого кардинально отличается от теорий нового мифологизма:

На самом деле славянская мифология была и остается по сей день системой совершенно иного типа, чем мифологии “классические” [...]. Мифология славян базируется на обожествлении и одухотворении сил природы, на культе предков, культе домашнего очага, на сакрализации годового цикла праздников и жизненного пути человека, его семейных, возрастных, функционально-ритуальных изменений и превращений.²⁵¹

Совсем новый подход предлагает Й. Л. Зейферт, ученик немецкого индоевропеиста В. Шмидта. Он выработал радикально отличающуюся от концепций Дюмезиля теорию, согласно которой славяне были вовсе не индоевропейским, а угро-финским на-

(²⁴⁷) Алексей В. Юдин, *Славянская этнолингвистика*. СПб. 1999, стр. 4.

(²⁴⁸) Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 13.

(²⁴⁹) Ср. Алексей В. Юдин, *Славянская этнолингвистика*, цит., стр. 1.

(²⁵⁰) Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 385-392; 570-584.

(²⁵¹) *Там же*, стр. 553.

родом. Свидетельствуют об этом, по мнению автора, как исторические упоминания о славянском “*unum deum in coelis*” у Гельмольда,²⁵² так и фольклорные источники, в которых осталось немало следов матриархальной структуры общества, приближающих праславян к неиндоевропейским культурам. Концепцию Зейферта обстоятельно разработал итальянский славист Э. Гаспарини (1900-1982) в своем монументальном труде *Il matriarcato slavo* (1973), где собран огромный этнографический и фольклорный материал. Несмотря на крайность основной теории, недооценивающей лингвистический элемент, более всего связывающий славян с индоевропейцами, работы Гаспарини заставляют задуматься над теми чертами славянской культуры, которые плохо подходят общепринятым схематизациям; итальянский славист также дает блестящий обзор отдельных тем, например, о почитании деревьев и лесном духе.²⁵³

В двух славянских странах почти одновременно выходят две важные монографии, основанные на теории промонотеизма Шмидта или близкие к ней. Хотя и поляк Г. Ловмянский,²⁵⁴ и серб Ш. Кулишич на словах хвалят работы Рыбакова (напомним, что обе страны находились в сфере политического влияния СССР), они оба уверены в позднем формировании славянского политеизма: Ловмянский пишет, что “возможно, первые политеистические тенденции обозначились у южных славян в VII веке”;²⁵⁵ в таком же духе Кулишич утверждает, что политеизм развит только у тех славянских народов, которые выработали свою государственность, а до этого ритуалы и обычаи были сельскохозяйственного характера.²⁵⁶ Обе эти работы основаны на обстоятельном историографическом обзоре, особенно книга Кулишича, написанная, как уточняет подзаголовок книги, “в свете новых исследований”.

⁽²⁵²⁾ Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo*, цит., стр. 513-517.

⁽²⁵³⁾ Там же, стр. 493-511.

⁽²⁵⁴⁾ Henrik Łowmiański, *Religia slowian...*, цит., стр. 75-76; Špiro Kulišić, *Stara slovenska religija...*, цит., стр. 110-111.

⁽²⁵⁵⁾ Henrik Łowmiański, *Religia slowian...*, цит., стр. 399. Перевод с польского М. В. Ковальковой в: Генрик Ловмянский, *Религия славян и ее упадок*. СПб. 2003, стр. 320.

⁽²⁵⁶⁾ Špiro Kulišić, *Stara slovenska religija...*, цит., стр. 34.

Начало более трезвого подхода к наследию дореволюционной науки можно также уследить в новом интересе к учению Веселовского в СССР начиная с 70-х годов, хотя эти первые усилия были обречены на неудачу из-за попытки применить историческую поэтику к социалистической науке.²⁵⁷ Только с начала 90-х годов культурные изменения, связанные с известными глобальными переворотами, приносят с собой новые направления, которые влияют также на науку о религии, в том числе о древнеславянском язычестве; тем не менее временная близость не позволяет рассмотреть их в исторической перспективе. Они частично продолжают, частично отрицают предыдущие фазы. Поэтому общая периодизация исследований прошлого, с одной стороны, поможет лучше определить значение новейших трудов в преемственности общего научного развития, с другой стороны, позволит развить их с учетом всех усилий, которые сделали предшественники в этой области.

Заключение. Схема периодизации

Если посмотреть издали на общий ход развития науки о религии древних славян, можно выделить четыре основных периода, обладающих определенными общими признаками, хотя, разумеется, между ними нельзя провести хронологически четкую грань.

А) Славянская филология (§ 1). На рубеже XVIII-го и XIX-го веков возникает новый подход к культурной истории славянских народов, который получил название “славянской филологии”. Научная деятельность Добровского соединяет в себе научный подъем, унаследованный от эпохи Просвещения, и зачатки типичного для романтизма внимания к народному началу. С постепенным возрастанием интереса к национальному вопросу второй элемент берет верх над первым: политическое значение изучения народной традиции обостряется, и это не только вызывает создание поддельных памятников (самые известные из них – рукописи Ганки), но влияет и на серьезных исследователей; среди них видное место занимает Шафарик, *Славянские древности* ко-

⁽²⁵⁷⁾ Иван К. Горский, *Александр Веселовский и современность*. Наука, М. 1975.

торого являются вершиной первого периода изучения праславянской религии и в то же время началом его упадка. В этом периоде подавляющее значение имеет чешская, а точнее пражская школа, тогда как в других славянских странах научный уровень недостаточно высок, а иностранцы еще не начали интересоваться историей славянских соседей.

Б) Сравнительная мифология (§ 2). Во второй трети XIX века западная Европа, в поисках своих народных начал, обнаруживает общие корни между греческим и латинским языками, большинством европейских языков и санскритом: возникшая таким образом индоевропеистика позволяет славянам оказаться наследниками общих с древнейшими народами предков. Параллельно собирание и изучение фольклора приводит к заключению, в духе романтизма, о близости народной литературы к праистории, которая якобы сохранила нетронутым наследие древнейших времен. В этом втором периоде изучение общеславянских древностей продвигается благодаря российской науке, прошедшей через долгий путь создания научного метода: если Буслаева можно считать создателем славянской мифологии, то образцом второго поколения мифологической школы, с его преимуществами и недостатками, является Афанасьев, автор первой цельной попытки реконструкции духовной жизни славян.

В) Этнография и история религии (§ 3.1-3). Во второй половине века в филологии появляются новые направления, либо как реакция на мифологический метод или его корректировка (теория заимствования Бенфея), либо как новые отдельные дисциплины и школы (английская антропологическая школа и, позднее, немецкая школа народной психологии). Резюмирует все это в цельной концепции Веселовский, ученый европейского масштаба, который также предвосхитил принципы, на которых сформируется история религии как отдельная наука. Впервые круг исследователей, занимающихся древнеславянской религией, расширяется до европейского уровня; постоянный взаимообмен не только среди ученых всех славянских стран (Ягич, Брюкнер, Нидерле, Аничков, Гальковский), но и иностранного происхождения (Леже, Мансикка), способствует применению в дебатах сравнительного метода в самих широких масштабах и позволяет учиты-

вать все теоретические направления (§ 3.1): первые два десятилетия XX-го века представляют собой настоящий золотой век в изучении славянских древностей, когда почти одновременно выходит много трудов, которые до сих пор составляют основу литературы о предмете (§ 3.2). Несмотря на отдельные попытки сохранить научную преемственность (напр., у Проппа), общественно-политическая картина мира, возникшая в годы между двумя мировыми войнами, приводит постепенно к кризису исследований (§ 3.3).

Г) **Борьба новых направлений** (§ 4). С середины XX-го века на Западе снова возрастает интерес к древнеславянской религии. Однако в большинстве случаев наблюдается разрыв в научной преемственности и отсутствует правильное понимание наследия и результатов исследований XIX-го и начала XX-го веков. Новые направления, пусть и не лишённые интереса, стремятся к утверждению лишь одного тезиса, без необходимого сравнения всех конкурирующих гипотез. Таким образом, вырисовывается картина со множеством разных более или менее цельных реконструкций, чаще всего непримиримых друг с другом: возвеличительные концепции (Рыбаков, Чайканович), неопфимологизм (Гейштор, Иванов и Топоров), теория о матриархате (Гаспарини), прамоноотеизм (Ловмянский, Кулишич), этнолингвистика (Толстой) и т. д.

Помимо линейного развития, в процессе разработки исследований можно обнаружить некоторые константы и некоторые “возвращения”. Прежде всего заметно влияние политических вопросов, иногда как толчок к собиранию источников и углублению знаний, но чаще всего как препятствие к спокойному и объективному подходу. Нельзя также не отметить, что стимул для новых реконструкций древнеславянской религии исходит почти всегда от нововведений западноевропейской науки; с другой стороны, восприятие достижений международных исследований в основном подвергается определенной реинтерпретации. Если учитывать, что, начиная с Веселовского и еще более в XX-м веке, ученые славянских стран (и особенно России) все больше принимают участие в развитии мирового литературоведения, то правильнее будет говорить о творческом научном взаимодействии, нежели о заимствовании.

На протяжении двух веков название рассматриваемого предмета меняется обычно в зависимости от господствующего в данный период направления: если в первом периоде употребляются довольно смутные и общие названия (филология, древности, этнография, народные традиции и т. д.), то во втором периоде преобладает слово “мифология”; по мере распространения соответствующей дисциплины постепенно утверждается более современный термин “история религии”; в четвертом периоде возвращается в обиход наименование “мифология”, даже у представителей некоторых направлений, чуждых мифологизма (например, российские этнолингвисты). Обнаруживается также некоторое чередование двух основных принципов, “истории” и “мифа”: исторический подход первых славистов к изучению “древностей” заменяется в начале XIX-го века мифологизмом в духе Гримма; реакция на крайности и на пренебрежение к истории мифологической школы приводит к новому господству исторического принципа; новая волна исследований после второй мировой войны начинается под знаком нового мифологизма. Насколько позволяет судить временная близость, в последние годы можно обнаружить следы постепенного возвращения к историзму, намеченного уже некоторыми трудами последней четверти прошлого века (Ловмянский, Кулишич).

В результате проведенного обзора было установлено, что в XX веке вследствие холодной войны естественный ход исследований был прерван. Это обстоятельство наложило свою печать практически на все исследования четвертого периода изучения древнеславянской религии; не случайно, что самыми перспективными подходами являются, по нашему мнению, те, которые, с одной стороны, считаются со всеми основными современными направлениями, с другой стороны, сохраняют связь с предшественниками. В последние 20 лет, особенно в России, сделано немало усилий для того, чтобы восстановить научную преемственность посредством переизданий основных произведений конца XIX-го – начала XX веков (Веселовского, Аничкова, Богатырева, Гальковского, Нидерле, Мансикки), а также новых переводов более поздних иностранных авторов (Ловмянского, Гейштора);²⁵⁸ к со-

(²⁵⁸) Александр Н. Веселовский, *Избранное: Историческая поэтика*, цит.;

жалению, только немногие из этих изданий снабжены необходимыми комментариями и вступительными статьями. Обзору дореволюционных авторов посвящены статьи и книги Н. И. Толстого, А. Л. Топоркова, А. В. Юдина и др.²⁵⁹ Две из самых последних попыток реконструкции славянского язычества, книги Л. С. Клейна и Н. А. Михайлова, основаны на обширном историографическом обзоре.²⁶⁰ С другой стороны, нельзя не сожалеть о том, что оба автора уделяют очень мало внимания третьему периоду изучения вопроса, который в проведенной в данной статье реконструкции оказался самым продуктивным. Именно с этого следует начинать дальнейшие исследования – не только для того, чтобы восстановить историческую справедливость, но чтобы в самом деле, как говорил Аничков (§ 3.2), рассеялся мрак, окружающий религию древних славян.

RIASSUNTO

L'articolo propone una nuova periodizzazione degli studi sull'antica religione degli slavi dalle prime ricerche scientifiche fino ai nostri giorni, strutturata in quattro fasi. Al periodo della nascita della filologia slava (Dobrovský, Šafarik) segue quello della mitologia comparata, segnato dalle tendenze di matrice romantica e in particolare dalla rielaborazione delle concezioni di Grimm (Buslaev, Afanas'ev, Potebnja). Il periodo successivo, che costituisce la sintesi di quelli precedenti e allo stesso tempo la reazione agli eccessi della scuola mitologica, è a sua volta suddiviso in tre parti: la prima presenta l'internazionalizzazione del dibattito avvenuta dopo gli anni Sessanta dell'Ottocento (importanti soprattutto le figure di Jagić e Veselovskij); la seconda descrive la formazione della storia delle religioni come scienza, che ha porta-

Александр Н. Веселовский, *Избранное: На пути...*, цит.; Евгений В. Аничков, *Язычество и древняя Русь*. Индрик, М. 2003; Петр Г. Богатырев, *Функционально-структуральное изучение фольклора...*, цит.; Николай М. Гальковский, *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*. М. 2013; Лубор Нидерле, *Славянские древности*, цит.; Вильо Й. Мансикка, *Труды по религии...*, цит.; Генрик Ловмянский, *Религия славян...*, цит.; Александр Гейштор, *Мифология славян*, цит.

⁽²⁵⁹⁾ Никита И. Толстой, *Очерки...*, цит., стр. 536-592; Андрей Л. Топорков, *Теория мифа...*, цит.; Алексей В. Юдин, *Справочно-библиографический комментарий...*, цит.

⁽²⁶⁰⁾ Лев С. Клейн, *Воскрешение Перуна...*, цит., стр. 13-130; Николай Михайлов, *История славянской мифологии...*, цит., стр. 33-209.

to ai più importanti studi sull'argomento (Niederle, Brückner, Mansikka, Gal'kovskij, Aničkov); la terza parte è dedicata alla decadenza degli studi nel secondo quarto del XX secolo, dovuta al mutamento delle condizioni politiche e culturali europee (particolare attenzione è dedicata a Propp e Jakobson). Il quarto periodo si concentra sulle tendenze della seconda metà del XX secolo, tra cui il ritorno al mitologismo (Gieysztor, Ivanov e Toporov), l'etnolinguistica (Tolstoj) e altre (Rybakov, Łowmiański, Gasparini).

Nonostante l'interesse di alcune delle teorie più recenti, l'autore invita a superare l'attuale crisi negli studi sull'argomento recuperando i risultati del terzo periodo, ingiustamente sottovalutato dalla maggioranza degli studiosi recenti.